Colecţia „Studii”.
este coordonată de Mircea Martin. Seria „Topos – Studii socio-umane” este coordonată de Paul Cornea.
Redactor: Ruxandra Mihăilă Coperta colecţiei: Carmen Lucaci Tehnoredactor: Florin Paraschiv Prepress: Viorel Mihart
Editura Paralela 45
Director general: Călin Vlasie Director editorial: Mircea Martin Redactor-şef: Gheorghe Crăciun
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României STAROBINSKI, JEAN
Melancolie, nostalgie, ironie / Jean Starobiński; trad.: Angela Martin; pref.: Mircea Martin.
— Ed. a 2-a.
— Piteşti: Paralela 45, 2002
p.; cm.
ISBN: 973 – 593 – 639 – 9
I. Martin, Angela (trad.)
II. Martin, Mircea (pref.)
82.09: 159.974.3
© JEAN STAROBINSKI
Toate drepturile asupra acestei ediţii aparţin Editurii Paralela 45, 2002 Piteşti Bucureşti
Jean Baudrillard Marc Guillaume
Figuri ale alterităţii
Traducere de Ciprian Mihali
Introducere i
Tema alterităţii a devenit o obsesie în Europa de astăzi, ca răspuns la ascensiunea curentelor xenofobe în lumea occidentală. Această obsesie a dat naştere, în ultimii ani, la numeroase lucrări de un mare interes. Limitându-ne la producţia franceză, le putem cita de pildă pe cele ale lui Michel Hannoun, Pierre-Andre Taguieff, Emmanuel Hirsch, Paul Ricosur, Claude Lefort, Tzvetan Todorov, Julia Kristeva.1
O asemenea obsesie şi proliferare de texte nu se explică doar prin imperioasa necesitate de a face front împotriva dificultăţilor actualităţii. Ele au şi valoare de simptom pentru un fenomen mult mai puţin vizibil decât ascensiunea rasismelor, cu atât mai puţin vizibil cu cât poate părea mai paradoxal.
Michel de Certeau, într-un text intitulat *Frumuseţea mortului2*,

descrie naşterea anumitor „exotisme ale interiorului”: pasiunea pentru ţărănimea franceză la sfârşitul secolului al XVIII-lea sau pentru literatura de colportaj la mijlocul secolului al XIX-lea. Numai că acest interes, această legitimitate nouă se însoţesc

1. J. Kristeva, *Étrangers a nous-mêmes*, Fayard, 1988; T. Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, 1988; E. Hirsch, *Racismes, l'autre et son visage*, Ed. du Cerf, 1988; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990; M. Hannoun, *L'Homme et l'esperance de l'homme, rapport sur le racisme en France et les discriminations en France*, La Documentation française, 1987; P-A. Taguieff, *La Force du prejuge*, La Découverte, 1988.

2. M. de Certeau, *La Culture au pluriel*, UGE, 10/18, 1974; „La beaute du mort”, care constituie capitolul 3, a fost scris în colaborare cu D. Julia şi J. Revel.

Figuri ale alterităţii cu măsuri de control şi de normalizare care vor antrena dispariţia, rapidă sau progresivă, a culturilor populare ca şi culturi vii. Etnologii şi arheologii se ivesc exact în momentul în care aceste culturi nu mai au mijloacele să se apere. Textele pe care aceştia le publică sunt de fapt nişte morminte, se îmbălsămează ceea ce urmează să dispară.

S-ar putea ca textele consacrate astăzi altului (*Vautre*) – fie el străin, imigrant sau marginal – să fie oarecum de aceeaşi natură: un soi de travaliu de doliu paradoxal, în forma renegării, în faţa unei componente care, în altul, ar fi dispărut sau e pe cale de dispariţie. Am numit această componentă *alteritatea radicală*. Pentru a spune lucrurile în mod simplu, în fiecare altul (*autre*) există Celălalt (*autrui*) * – ceea ce nu este eu, ceea ce este diferit de mine, dar pe care-l pot înţelege, chiar asimila – şi există de asemenea o alteritate radicală, inasimilabilă, incomprehensibilă şi chiar inimaginabilă. Iar gândirea occidentală nu încetează să-l ia pe altul drept Celălalt (*autrul*), să-l *reducă* pe altul la Celălalt (*autrul*). A-l reduce pe altul la Celălalt (*autrui*) e o tentaţie cu atât mai dificil de evitat cu cât alteritatea radicală constituie mereu o provocare şi cu cât e mai hărăzită astfel reducerii şi uitării în analiză, în memorie, în istorie. „Altul este absent din istorie”, mai spunea M. de Certeau.

Această ipoteză a unei alterităţi radicale şi a declinului ei este exprimată cu forţă de Victor Segalen în *Eseul despre exotism*. Ceea ce noi numim alteritate radicală, Segalen numeşte exotism – adevăratul exotism, nu acel elogiu al ignoranţei, reflex al etnocen-trismului, pe

care-l denunţă Todorov – sau Diversul, iar Diversul vrăjeşte lumea. Opera lui Segalen ne reaminteşte de asemenea că, dacă declinul exotismului se accelerează astăzi, fenomenul nu este nicidecum recent.

Ce resturi ale exotismului se mai pot găsi pe o planetă care, după ce a propus modele diversificate de alteritate, pare să se închidă, să devină incapabilă de a produce necunoscut şi incomensurabil? Unei perioade în care existau încă barbari şi sălbatici, îi succede astfel o epocă în care, Pământul devenind din punct de vedere cultural o bilă, călătoria se încheie şi începe *turismul*, căci nu se poate face decât *turul* unui teren cunoscut.

Raportul nostru cu altul, fie o altă ţară, altă rasă ori alt sex, s-a schimbat complet. Nu mai există înfruntare simbolică, reglată de religie, ritualuri sau tabuuri. Nici, cu rare excepţii, o înfruntare reală, distrugătoare: „Dacă nu eşti ca mine, te exclud sau te ucid". Societăţile occidentale au redus mai curând realitatea altului (*autre*) prin colonizare sau prin asimilare culturală. Ele au redus aşadar ceea ce era radical eterogen, incomensurabil în altul.

Astfel, într-o lume în care a apărut o relativă abundenţă materială, adevărata raritate este alteritatea. J. Baudrillard ne reaminteşte, după Lévi-Strauss şi alţii, că sălbaticii îi numeau „oameni" numai pe membrii triburilor lor şi că acest statut specific, câştigat după lupte grele, permitea schimburi cu fiinţele diferite: străinii, strămoşii morţi, zeii, animalele, natura. Criteriul nediferenţiat al Omului a dat naştere discriminărilor, universalismul ideii de Om cuprinde toată cultura occidentală şi dă naştere rasismului. „Rasismul e modern. Culturile sau rasele anterioare s-au ignorat ori s-au distrus, dar niciodată sub semnul unei raţiuni universale". 1

Din acest punct de vedere, al Universalului, am extrădat în inuman rasele inferioare, apoi am extrădat (aşa cum a demonstrat-o M. Foucault) nebunii, copiii, bătrânii, săracii… Toate categoriile, la limita acestui proces, sunt excluse şi segregate, normalizate, într-o societate în care „normalul" şi universalul sunt în sfârşit confundate sub semnul umanului, în care libertatea e cucerită sub stindardul drepturilor omului, dar ca libertate de a face ca alţii, sau aproape.

De aceea, dacă vrem să conservăm un minimum de exigenţă filosofică, trebuie să ne ferim de bunele sentimente, mereu prea universalizante. Într-o convorbire din *Le Monde* (10 martie 1992), J-J. Desanti afirma: „Rădăcina eticii este pur şi simplu întâmpinarea

altului. Contrariul eticii este, după mine, refuzul altului, închiderea faţă de ceea ce nu cunosc, care este dintr-o altă cultură, care are un alt mod de gândire şi pe care-l voi considera ca exterior tribului meu. A întâmpina exteriorul este, cred, gestul

1. J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1975, p. 194.

fundamental al oricărei etici, şi el constă în a refuza frontiera pe care comunitatea la care simt că aparţin istoric mi-o impune".

Dacă nu suntem atenţi la detalii, aceste afirmaţii par generoase şi puţin contestabile. Dar atunci nu există etică în societăţile holiste, în India, bunăoară? Nu există etică la Aristotel? Ceea ce riscă să ne inducă în eroare este faptul că rasismul occidental se fondează universalizându-şi valorile, aici întâmpinarea altului. Dar care altul? Un altul care acceptă această universalizare reductivă. P-A. Taguieff notase deja următoarea aporie: cum să facem legitimă deschiderea pentru cel care o refuză?

Încântarea altului, a unui altul care trebuie să fie întâmpinat şi respectat în diferenţele sale, se întemeiază pe eliminarea alterităţilor radicale. Ceea ce e în joc în aceste intenţii de analiză, de politică, de etică este tocmai *gestiunea soră – ăla a Celuilalt* într-un spaţiu cultural care-l ia pe *Celălalt drept altul*.

În societăţile noastre de control, această gestiune a Celuilalt nu mai operează în principal prin disciplină şi prin normalizare, ci prin *comutare* şi *spectralizare* a maselor. Consumul, comunicarea, transportul şi urbanizarea de masă obligă miriade de Ceilalţi să coabiteze, să se învecineze fără să se vadă, să facă schimburi fără să aibă de-a face unii cu alţii, să se întâlnească fără să se înfrunte. Elipsă, eclipsă a altului: a altceva decât viul (abandonare a muribunzilor în grija specialiştilor, ştergere a prezenţei morţilor), a altceva decât adultul, a altceva decât cetăţeanul. Tratament industrial al diferenţelor, însă diferenţe fără semnificaţie, monotone, pulberi ale Celuilalt. Întâlniri şi schimburi nenumărate, fractale, spectrale, fără alteritate pusă în joc şi deci fără risc de alterare. Conflicte transformate în „probleme" şi arbitraje în „soluţii". Aşa se face gestiunea cotidiană, relativ eficientă în cele din urmă, pentru o mulţime de interacţiuni, rezolvând, de bine de rău, chestiunea „insociabilei socialităţi" (Kant), a insociabilei urbanităţi a marilor oraşe moderne.

Dar, în această gestiune a Celuilalt, rămâne un rest. În altul se

piteşte o alteritate ingerabilă, ameninţătoare, explozivă. Ceea ce a fost îmbălsămat sau normalizat se poate trezi în orice clipă, întoarcerea efectivă sau simpla prezenţă a acestei neliniştitoare alterităţi se află la originea unor singularităţi, a unor accidente, a unor catastrofe. Asemenea puncte de haos fac să se bifurce istoria, schimbă un destin individual sau colectiv.

Aşa stau lucrurile şi cu pasiunea erotică, ce scoate în mod crud la lumină alteritatea radicală care separă două fiinţe, permiţând apropierea maximă de această frontieră, până la imaginarea posibilei sale depăşiri. De unde puterea dezordinii pasiunii amoroase, dimensiunea sa de parte blestemată. Se procedează ca şi cum ea n-ar putea să domnească decât înăuntrul sau în intimitatea unei lumi nocturne, care n-ar avea nicio incidenţă asupra vieţii sociale diurne.

Există alte figuri ale alterităţii absolute care irup în mod direct în câmpul social; ele se ivesc chiar în sânul oraşelor (delincvente, toxicomanii) sau rezultă din fragmentele neasimilabile pe care imigranţii le aduc cu ei. Ele capătă forma violenţei pure (terorismul) sau a provocării industriale şi culturale (Japonia). În sfârşit, ele se profilează la orizontul dezvoltărilor noastre tehnice (maşini „inteligente" şi autonome, himere genetice). Acestea sunt figurile care, aşa cum o dovedeşte actualitatea, obsedează societăţile occidentale, le menţin sub tensiune, la adăpost de sfârşitul istoriei. Ele le împiedică poate să devină asemeni acelor oameni despre care vorbeşte Sartre în *Fiinţă şi Neant*, „care mor fără să fi bănuit – decât eventual în scurte şi terifiante iluminări – ce era Altul".

Textele prezentate aici provin dintr-un seminar care s-a desfăşurat în 1990 şi 1991. Ele păstrează urma acelei oralităţi originale, iar intervenţiile cu tentă mai pedagogică sau sintetică n-au fost reluate. Ele au fost completate, pentru această a doua ediţie, cu un text al lui J. Baudrillard, prezentat la 9 iulie 1993 la Paris, în timpul Universităţii Europene de Vară organizate de Asociaţia Descartes.

Fragmente ale unui discurs despre alteritate, aşadar, în care subzistă în mod intenţionat mirări şi înfruntări. O reflecţie mai structurată, chiar colectivă, nu „gândeşte" decât ceea ce conţine şi nu deschide spre inteligenţa altului – aceasta trebuind să fie căutată mai degrabă în interval, într-o *trecere* înlesnind un spaţiu de libertate între gândiri eterogene.

Decembrie 1993

Marc Guillaume

— Notă despre *autre* şi *autrui*. Înţelegerea acestei fraze – şi a distincţiei dintre *autre şi autrui* – este decisivă pentru înţelegerea întregului demers al lui Baudrillard şi Guillaume. Dificultatea majoră provine din imposibilitatea unei traduceri convenabile în limba română a celor doi termeni, ambii putând fi redaţi, în funcţie de context, prin altul (altuia), celălalt (celuilalt). Prima precizare, şi cea mai simplă, ce poate fi făcută este că *autrui* nu cunoaşte formă de plural, el desemnând un altul generic, fiind adeseori sinonim cu ies *autres*. Apoi, trebuie subliniată aplicarea mai restrânsă a termenului *autrui*, care nu poate fi folosit decât în cazul fiinţelor umane ori al altor vieţuitoare (sau chiar lucruri) înţelese în manieră antropomorfică.

Să vedem însă ce spun dicţionarele limbii franceze: *Autrui* (lat. *Alter-huic*), s.m., care este întotdeauna complementul unui verb sau al unei prepoziţii şi niciodată subiectul unei propoziţii. Ceilalţi (*Ies autres*), aproapele (le *prochain*)" (*Le dictionnaire Littre de la langue française*). Tot dicţionarul *Littre* dă şi câteva exemple în care *autrui* apare cel mai adesea cu referire la o acţiune morală sau evaluată moral.

La rândul său, *Dicţionarul Larousse al limbii franceze contemporane* spune: *Jtixtrui*, pron. indef. Ansamblul persoanelor altele decât sine însuşi (liter., în propoziţiile sentenţioase şi moralizatoare; limitat la o funcţie de complement: Trebuie să te porţi cu celălalt (*autrui*], aşa cum ai dori ca el să se poarte cu tine… Sinonim uzual: fes *autres*".

În sfârşit, *Dicţionarul Robert al limbii franceze* adaugă: *Autrui*, pron.; caz regim al lui *autre*. Un altul, ceilalţi oameni", oferind şi două înţelesuri ale termenului, trimiţând fie la *aproapele* (*prochain*), ca în expresia „iubirea de aproapele", fie la *altruism*, ca în proverbul: „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face".

Dincolo de aceste precizări terminologice, trebuie să vedem acum care este miza acestei cărţi. Ea este cuprinsă într-o afirmaţie reluată în mai multe rânduri de-a lungul cărţii: efortul modernităţii occidentale (efort politic, economic, dar mai ales social şi moral) constă în a-l reduce pe Altul (*Vautre*) la Celălalt (*autrui*). La un nivel şi mai elementar, putem spune de la bun început că modernitatea este contemporană cu alteritatea, că ideea acesteia din urmă nu apare decât într-o lume modernă şi de la bun început în orizontul viitoarei

sale reducţii. Alteritatea ca reziduu justifică atunci nu numai depăşirea sa trecută sau prezentă, ci permite şi legitimarea acţiunilor viitoare în numele sau împotriva ei. Această reducţie are sensul unei cuceriri şi înglobări în sine a tuturor formelor de alteritate, dintre care cartea studiază câteva: în primul rând alteritatea umană, dintre diferiţi oameni, dar şi alteritatea dinăuntrul nostru (purtând de la Freud încoace numele de inconştient), exotismul altor culturi, dar şi alteritatea altor spaţii, chiar cosmice, sau a maşinii. A-1 reduce pe Altul la Celălalt nu este numai o operaţie conceptuală, desigur, aşa cum bine ne-o explică autorii în paginile acestei cărţi. îmblânzirea sălbăticiei, a inumanului cuprins în orice alteritate este miza transformării Altului în Celălalt, înţeles ca aproapele, semenul, cel cu care trebuie să fiu şi să am ceva în comun, să fac comunitate şi să comunic. Bunăoară, în numele ideologiei (şi practicii) comunismului, metanaraţiune tipică modernităţii, reducerea alterităţii este una din mizele revoluţiei înseşi, iar Altul devine duşman al poporului dacă refuză transformarea în Celălalt ca Seamăn ori, pe un înţeles al acelor vremuri, Tovarăş. Între alterităţi radicale, comuniunea şi comunitatea sunt imposibile; în absenţa oricărei alterităţi, ele sunt inutile, indivizii topindu-se într-o plasmă universală, cum spun autorii.

Nu avem de-a face într-o asemenea mondializare doar cu expansiunea modelului civilizaţional occidental la nivel planetar, deci doar cu integrarea unor culturi într-o cultură mai largă, ci cu impunerea la toate aceste culturi, considerate fie exotice, fie de-a dreptul inferioare, a modelului uman şi umanist al Occidentului european. „Culturalizarea Altului emblematizează, dincolo de exploatarea economică şi de reprezentările care-i sunt asociate: inegalitate şi progres, raţionalizare şi libertate, voinţa de a reduce «pe altarul cunoaşterii» ceea ce rămâne neasimiliat în lume" (Remo Guidieri, *L'abondance des pauvres*, Seuil, 1984, p. 189; cartea lui Guidieri tratează în mai multe eseuri chestiunea alterităţii – a „imanentizării" altului, ca trecere de la alteritatea radicală ca tradiţie la alteritatea rezidual-rezistentă – din perspectivă critic-antropologică). Impunere politică, economică, militară, desigur, dar mai ales impunere morală: ideea Binelui, a Dreptăţii, a Fericirii etc. devin norme şi valori supreme, în numele cărora orice sacrificiu este justificat, inclusiv exterminarea unor rezistenţe locale ale alterităţii. Dicţionarele limbii franceze mai fac o distincţie ce merită speculată: dacă Altului i se

alătură alteritatea, Celălalt duce înspre altruism. *Alter* din rădăcina alterităţii vizează prin urmare nu doar un altul (alt om, cel mai adesea), ci tot ce ţine de diferenţă: *alterarea*, ca trecere dintr-o stare în alta, şi de obicei dintr-o stare „bună" într-o stare „rea" (mergând, într-un sens, până la falsificare), *alternarea*, ca schimbare succesivă între două sau mai multe stări (cu familia sa: altern, alternativă, alternanţă, alternator, alternativ), termeni trimiţând la jocul de reglare sau dereglare al diferenţei. Alteritatea este deci ceea ce s-ar opune identităţii, stabilităţii, ca deziderate ale metafizicii europene; diferenţa este mereu diferenţa în raport cu o identitate dată sau între identităţi opuse. Secundantatea logică de principiu a diferenţei ca alteritate şi alterare, chiar ca falsificare, poate fi depăşită doar printr-un imens travaliu faustic de trecere de la *Autre* la *Autrui*, deci de umanizare (atâta vreme cât operăm cu o definiţie tare a „Omului") a ceea ce scapă umanului, de la copilul încă ne-uman, până la pământuri îndepărtate, lumi interstelare sau maşini visând – prin chiar visul fabricantului lor – să participe la o asemenea definiţie tare. Altruismul este valoarea morală ce-ar trebui să permită scurtarea, chiar anularea, distanţei dintre un Eu şi un Altul; desigur, asemeni oricărei valori morale, după cum ne spune Nietzsche, nici altruismul nu este inocent. În straturile sale se află o voinţă de putere care lucrează întru înstăpânirea asupra Altului, lucrează pedagogic, misionar, umanitar etc. Efortul maxim al trecerii de la *Autre* la *Autrui* este de a asigura prizele Aceluiaşi pe suprafaţa la început refractară a Altului, un Altul care nu este decât suprafaţă, masă amorfă, lipsită de conţinuturi şi de forme, care trebuie aşadar formată, formatată, turnată în modelele a ceea ce înseamnă Om, Bine, Adevăr, Valoare etc. Altul, nici prea departe pentru a-mi scăpa din ochi, riscând să devină periculos, nici topindu-se în mine şi riscând eu însumi atunci să mă pierd în el, prin el, trebuie să fie doar *Aproape*, *Asemenea* mie, aproapele şi seamănul meu. Iar după ce această distanţă este reglată, voi/vom veghea şi voi/vom milita pentru respectul dreptului la diferenţă, un drept – parafrazându-i iar pe autorii noştri –, care nu apare decât în momentul în care orice diferenţă a fost domesticită şi preluată în sistemul Aceluiaşi. Dinăuntrul acestui sistem se reînsufleţesc şi reinventează atunci formele *soft* ale alterităţii, expuse cu entuziasm pe piaţa bunurilor culturale. Un scenariu ce ne spune din nou povestea modernităţii şi a devenirii sale în simulacrele postmoderne, prin paginile acestor

seminalii adunate între paginile acestei cărţi. În sfârşit, o ultimă precizare ce ţine de traducere: am tradus de fiecare dată *autrui* prin Celălalt, utilizând majuscula pentru a-l distinge de utilizările obişnuite ale acestui cuvânt (precum în „cealaltă cultură" etc). În unele locuri, l-am redat şi pe *l'autre* (*Sau' Autre*) prin celălalt, fiind vorba însă de fiecare dată de relaţia dintre două persoane, bunăoară în relaţia dintre un sex şi celălalt, dintre un grup de oameni şi celălalt (n.tr.).

Spectralitatea ca eliziune a altului

Marc Guillaume

Chestiunile pe care aş vrea să le abordez se organizează după o figură pe care o putem numi elipsa altului. Una din abordările cele mai directe ale acestei tematici e furnizată de către Simmel, într-un text foarte scurt, intitulat *Digresiune despre străin*, şi care schiţează câteva funcţii sociale ataşate celor care nu fac parte din comunitate.

Astfel, nu voi vorbi despre alteritate decât într-o manieră indirectă. Este, în fond, ceea ce se apropie de alteritate, dar care nu e alteritate. Este ceea ce am putea rezuma prin formula: a-l lua pe altul drept Celălalt, a-l reduce pe altul la Celălalt. A-1 reduce pe altul la Celălalt e o tentaţie cu atât mai greu de evitat cu cât alteritatea absolută e de negândit, deci e hărăzită reducţiei. În orice caz, alteritatea constituie întotdeauna o provocare. Aş vrea să evoc, ca exemplu de reflecţie asupra acestei provocări, o carte a lui Maurice Debesse, publicată în 1937, consacrată crizei de originalitate juvenilă, pentru a relua termenii autorului. Această carte e o ilustrare a acestui de negândit al alterităţii. Adolescenţa este momentul în care subiectul refuză să fie tratat ca un Celălalt de către Celălalt. El vrea să fie tratat ca un altul, în singularitatea sa radicală. Nu este adolescenţa momentul în care subiectul trebuie să facă un travaliu de doliu în ce priveşte alteritatea? De altfel, poate că travaliul simetric de doliu al „copilului minunat", efectuat de părinţi, este pandantul primului: adolescentul făcând travaliul de doliu al alterităţii, resemnându-se a nu mai fi decât un Celălalt pentru Celălalt, iar părinţii făcând în acelaşi timp travaliul de doliu pe care l-a descris Serge Leclaire, într-o frumoasă carte intitulată *Ucidem un copil*, moment în care părinţii trebuie să ucidă acest rest care este în ei, şi anume copilul minunat la care orice adult renunţă cu atâta greutate.

N-aş vrea să prelungesc reflecţia asupra adolescenţei, ci doar să semnalez că există, şi aici, o dificultate de a gândi alteritatea radicală

sau mai degrabă dorinţa unei alterităţi radicale. Raportul adolescenţilor cu drogul ar putea fi lămurit prin luarea în considerare a acestei dorinţe.

O mişcare naturală ne conduce aşadar, printr-o alunecare imprudentă dar frecventă, să adoptăm ca ipostază a altului, un Celălalt îndepărtat, bunăoară marginalul, străinul sau un Celălalt care ar interveni în alfabetul nostru simbolic într-un mod tare, de exemplu celălalt sex. Contează să fim atenţi la această alunecare care nu e întemeiată, dar care trebuie totuşi explorată pentru o clipă.

Digresiunea despre străin a lui Simmel, publicată în 1905, ia în seamă această ipostază a alterităţii. Pentru Simmel, străinul este în acelaşi timp cel care e aproape şi departe; departe nu înseamnă neapărat că există o distanţă geografică sau culturală, ci mai degrabă că e vorba de o trecere a frontierei. Statutul de străin este cel al cuiva care nu e judecător şi parte, care nu e parţial în dezbateri şi conflicte, care nu va rămâne permanent angajat în vecinătatea noastră socială. El poate, prin urmare, să fie un judecător imparţial, să ia o distanţă permiţându-i să observe mai bine conflictele sau situaţiile care nu-l privesc în mod durabil. Această distanţă îi permite aşadar o proximitate, îi permite să fie chemat într-o poziţie de arbitru şi, chiar mai adesea, într-o poziţie de confesor. Te confesezi mai uşor unui străin decât apropiaţilor. Ne aflăm astfel într-un raport cu totul singular pentru că cel mai îndepărtat este şi cel mai apropiat. O astfel de metrică bizară face să apară faptul că în raportul cu altul intervin două dimensiuni. Se poate, dacă vedem lucrurile în două dimensiuni, să fii în acelaşi timp departe şi aproape. Străinul este cel care, după o anumită axă, e foarte departe şi, după o altă axă, foarte aproape. Această singularitate a străinului, această ipostază a alterităţii la străin, analizată de Simmel, mi-a servit de referinţă pentru a examina o situaţie pe care voi numi-o *străinătate artificială*.

Societăţile urbanizate sunt populate într-adevăr cu ceea ce am putea numi străini artificiali. Asistăm la o producţie artificială de străinătate. Aceasta se produce şi de data asta printr-o elipsă a alterităţii, mai degrabă printr-o eclipsă a altului sau chiar, pentru a prelua un cuvânt mai lingvistic, printr-o eliziune a altului. Voi reveni asupra acestui termen de eliziune într-o clipă.

O remarcă de metodă înainte de a aborda străinătatea artificială. Metoda mea constă în a opera asemeni arheologilor sau

paleontologilor, adică în a încerca să găsesc bucata de piatră sau fragmentul de os plecând de la care se poate reconstrui realul. Paleontologii încearcă să reconstruiască un animal întreg pornind de la o bucată de schelet. Ei reconstituie ceva ce rămâne de nedovedit, dar care corespunde unui real presupus. În acelaşi fel, tentativa mea de a reconstrui o viziune socială pornind de la câteva simptome e utilizabilă poate pentru prospectivă. Veţi putea-o lua de asemenea ca o interpretare a prezentului, sperând că această interpretare vă va seduce. Există astfel două niveluri de lectură a simptomelor sociale: fie le tratăm ca mijloc de a prevedea – şi în acest caz e mai important ca previziunea să fie întemeiată, căci ne situăm pe o poziţie utilitaristă –, fie propunem o interpretare, o lectură a prezentului, şi dacă crezi în ea o poţi transforma în mit („mitul este o valoare: el nu e sancţionat de adevăr", spunea Barthes). Tot ce sper e că acest lucru ne va permite să facem un pas către analiza alterităţii.

Fragment ori simptom pe care propun să-l studiem este proliferarea formelor noi de expresie şi de comunicare, permise deopotrivă de dispozitivele tehnice, realizate pe cale industrială şi, mai ales, printr-o schimbare de sensibilităţi sociale. Această schimbare a sensibilităţilor reflectă, în fond, sfârşitul comunităţilor tradiţionale, slăbirea instituţiilor intermediare de socializare, riscurile de anomie şi de solitudine produse de potenţialităţi socio-tehnice cuprinzând multiplicarea reţelelor de conexiuni urbane şi toate dispozitivele de comunicare cu „geometrie variabilă". În această privinţă, explozia din Mai '68 mi se pare a fi ultima tresărire a unui regim de socialitate definitiv revolut. E un episod care nu prevesteşte o revoluţie, ci care, dimpotrivă, o încheie. Cobori în stradă, te alături unor grupuri în fuziune, renaşte speranţa unei comunităţi poate efemere, dar festive, comuniale, dezamorsate apoi cu uşurinţă de către mass-media. În vreme ce astăzi ne aflăm cu adevărat într-o lume a reţelelor multiple care permit avântul noilor forme de socialitate, neavând nimic de-a face cu acea inflamare a grupurilor în fuziune. Acest fapt nu mai e reprezentabil prin mediile tradiţionale, deci nu mai poate fi dezamorsat sau denunţat de ele, aşa cum au putut fi anumite elemente de comunitate tradiţională. E vorba de o formă de comunicabilitate care ne face să ne despărţim de nostalgia comunităţii, de dialectica tradiţională a individualului şi a colectivului. Numesc *spectral* acest nou mod de a fi şi de a schimba.

Bineînţeles, noutatea nu constă în comportamentele spectrale izolate, ci în generalizarea acestui mod. Putem, chiar dacă riscăm uneori contrasensuri, să decelăm urme foarte vechi de spectralitate. Spectralitatea poate fi deja reperată în anumite forme de comunicare precum scrisoarea anonimă, graffiti-ul, în anumite forme de divertisment: carnavalul, travestiul, jocurile literare, anumite forme de prostituţie. În secolul al XVIII-lea, exista o proliferare a jocurilor de măşti, a transgresiunilor în umbră. Lucrurile stau la fel în tradiţia literară. Stendhal jongla cu sute de pseudonime, aproape trei sute. Pessoa s-a refugiat în cel puţin trei personalităţi fictive. Kierkegaard, Masoch, Borges şi mulţi alţii până la Julien Gracq şi Romain Gary au refuzat să se identifice într-un singur nume.

Există deci o tradiţie literară a jocurilor de identitate simulată. Dar, în toate aceste situaţii, e vorba de practici marginalizate, damnate, interzise, sau de practici rituale care ţin loc de exorcism împotriva generalizării lor potenţiale sau chiar de comportamente ale unei clase, ori de personalităţi care vor să încarneze afirmaţia lui Balzac: „Incognito-ul este plăcerea prinţilor”.

De fapt, semnele pe care le-am evocat poate că nici nu sunt premisele unei asemenea generalizări. Generalizarea acestor comportamente apare, într-un mod ironic, acolo unde anomia părea manifestă, adică prin intermediul schimburilor în oraşele calificate ca „inumane”, în mulţimile calificate ca „însingurate”. Acolo unde era cel mai rău, după o abordare durkheimiană a socialului, apare o socialitate nouă. Acolo unde se încrucişează spectralităţi care nu se cunosc, nu se vor revedea şi care, în ciuda tuturor, întreţin practici de schimb. Spectralitatea se infiltrează în egală măsură în atitudinile consumului de masă. Consumul de masă a permis o desprindere a realităţii sociale de rolul social, ea a produs un spaţiu în care am învăţat să părem ceea ce nu suntem. E un lucru care a intrat în conştiinţa noastră cotidiană şi care, acum două generaţii, era cu totul de neimaginat. A părea ceea ce nu eşti ar fi stârnit în societatea tradiţională o harababură sau ceva pe aproape. Astăzi, poporul accede la plăcerile incognito-ului, în vreme ce, printr-o ironică răsturnare a istoriei, „prinţii” – cel puţin cei care guvernează – sunt menţinuţi de către media sub privirile poporului şi destinaţi astfel unei anumite transparenţe.

În oraş, şi prin consumul de masă, am învăţat să administrăm un vârtej de cuvinte şi semne. Am învăţat să lucrăm cu incoerenţa, cu

contradicţiile semnelor, cu „colajele" postmodernităţii. O frază a lui John Cage rezumă această sensibilitate: „Lumea e un imens colaj. Un autobuz plin cu oameni care nu se cunosc şi care trece prin faţa unei catedrale gotice, în vreme ce un panou publicitar luminos preamăreşte o marcă de ţigări". Pe acest teren vag şi pe reperele sale heteroclite, pe graffiti-urile şi tag-urile sale învăţăm să înnodăm comunicaţii spectrale. Trebuie în acelaşi timp să administrăm semne, să administrăm roluri, raporturi cu necunoscuţi, cu străini cu care trebuie să împărţim sau să schimbăm ceva, în nenumărate ocazii.

Las deoparte acest peisaj un pic impresionist pentru a încerca să găsesc o situaţie mai fragmentară care să ne permită să surprindem mai analitic ceea ce putem numi comunicare spectrală. Comunicaţiile mediatizate (nu atât radioul sau televiziunea, cât telefonul şi derivatele sale) permit observarea unor forme pure de spectralitate într-un context care nu este, de altfel, foarte diferit de cel al oraşului. Telefonul şi avatarurile sale generalizează într-adevăr proprietăţile de accesibilitate şi de comutare ale oraşului. Ceea ce constituie un oraş este comutarea, capacitatea de a stabili legături între oameni sau între oameni, lucruri şi semne. Oraşul este locul comerţului, al tuturor formelor de comerţ, inclusiv în al doilea sens, învechit, al acestui termen. Legăturile urbane sunt diverse, cu intensitate variabilă, adesea slabe şi efemere şi ele creează posibilitatea de a se debranşa, de a se izola.

Asemenea oraşului, reţeaua de comunicaţii oferă o multiplicitate de legături, aceste potenţialităţi de branşare şi de debranşare. În acest spaţiu al comunicării mediatizate, există comunicare spectrală atunci când actorii comunicării pot să se dispenseze, mai mult sau mai puţin parţial, mai mult sau mai puţin provizoriu, de procedurile de control şi de identificare cerute de obicei. Ei pot să scape, bunăoară, identităţii definite sau definibile în comunicarea tradiţională prin nume, prin recunoaştere prealabilă, prin prezenţă corporală. Comunicările obişnuite sunt strict controlate, canalizate de contextul lor şi, mai general, de fenomene de metacomunicare. Toate aceste fenomene au fost recenzate şi analizate de şcoala de la Palo Alto cu o îndârjire exemplară, de la Bateson până la Watzlawick. Ei şi-au petrecut timpul observând mişcările mâinilor, modul în care ne încrucişăm picioarele, modul în care ne aprindem o ţigară, în care facem să circule afectele.

În comunicarea spectrală, o parte a acestor fenomene de metacomunicare este eliminată, îndepărtată, suspendată. În lipsa unei instanţe sau a unei proceduri de control şi de identificare, această comunicare e privată, ruptă de întreaga sedimentare culturală a convenţiilor stabilite. Este, aşadar, o comunicare hărăzită unei anumite dezarticulări. În acest caz, lucrările şcolii de la Palo Alto mi se par puţin aplicabile acestor situaţii spectrale, nefiind valabile decât pentru comunicările obişnuite. Formele de comunicări mijlocite de artefactele tehnice au alte instanţe de control, alte instanţe de contextualizare.

Desigur, apar noi coduri, însă din clipa în care, de pildă, intrăm într-o procedură de anonimat, dispare cheia de boltă a tuturor codurilor vechi, întemeiate pe identitate, pe *nomen* şi deci pe *nomos*.

Pentru a vedea ceea ce este nou, trebuie să rezistăm tentaţiei de a considera comunicarea spectrală ca o comunicare parţială, incompletă. Care ar fi altul, opusul absolut al comunicării spectrale? Am putea să credem că relaţia faţă-n faţă, corp la corp dintre două persoane care se cunosc intim este ceea ce s-ar numi comunicare reală, totală. În fapt, acesta nu este altul spectralului, pentru că dacă totul e împărtăşit, dacă totul e comun între două fiinţe, nu mai există comunicare, ea se risipeşte într-o intimitate prea mare. Există aici o aporie clasică: ceea ce ţinteşte comunicarea este şi ceea ce o face să dispară. Altfel spus, orice comunicare se întemeiază pe ceea ce este contrariul său şi pe separaţia fiinţelor. De aceea, comunicarea se hrăneşte cu toate formele de punere la distanţă, de străinătate şi deci cu toate riscurile de incomprehensiune şi de interpretare greşită. Nu e de mirare că progresele tehnicii, derealizând comunicarea şi spectralizând-o, contribuie la a o face deopotrivă mai complexă şi mai proliferantă, mai invadatoare. Comunicarea spectrală *realizează* fără îndoială idealul comunicării: multiplicarea punerilor la distanţă. Asta ne conduce la a fi mai precişi într-o chestiune care ne poate crea dificultăţi: *raportul dintre anonimat şi anomie*.

Să plecăm de la comunicarea clasică pentru a vedea în ce fel se introduce anonimatul. Este cazul comunicării total identificate în coprezenţă fizică. Evident, prin scrisoare sau prin telefon, corpul este absent, dar, chiar şi în acest caz, într-o socialitate ce refuză anomia, ritualurile de identificare sunt foarte riguros respectate şi au fost chiar calchiate după comunicarea faţă-n faţă. Scrisoarea trebuie să aibă un destinator şi un destinatar bine identificaţi. Există reguli, destul de

apăsătoare până la urmă, ale formulelor de politeţe. Această comunicare scrisă, clasică, a fost astfel complet supusă constrângerilor născute din reprezentările culturale dominante. Lucrurile stau la fel pentru telefon. El a fost în mare măsură sterilizat, deturnat de la multe din potenţialităţile sale tehnice prin faptul că a fost trăit plecând de la un imaginar regresiv, după care totul trebuie să se petreacă pe cât posibil *ca şi cum* am fi faţă-n faţă. S-ar putea crede că a avut loc o avor-tare a telefonului. Acest dispozitiv nu era imaginabil decât dacă era înconjurat de bune maniere, decât dacă exista, bunăoară, un servitor care putea să răspundă, să servească de intermediar, să îndepărteze fetele şi chiar femeile măritate de acest instrument care făcea posibilă irupţia unei socialităţi non-domestice. Telefonul a fost aşadar castrat, apoi s-a ritualizat conform cu ceea ce era socialmente dominant. Anonimatul destinatorului, îndeosebi, a fost strict interzis. Comunicarea simultană în trei, care era posibilă de la bun început, n-a fost reţinută. Aşa cum se întâmplă adesea, un foarte mare număr de potenţialităţi tehnice a fost eliminat.

În schimb, cărţile sau ziarele introduseseră deja anonimatul sau mai degrabă un anonimat unilateral, deoarece destinatarul, de data asta, încetează să fie identificat. Cu această formă de comunicare iradiantă, cititorul anonim, necunoscut şi tăcut, reprezentant al maselor şi al unei opinii zise publice, în condiţiile în care această opinie nu se publică, a căpătat un loc nou şi important în câmpul comunicării sociale. În anumite cazuri, anonimatul a fost chiar bilateral. Dacă ne gândim la cărţile din secolele XVI-XVII din Franţa, şi cu deosebire la toţi autorii critici (sau la protestanţi, publicaţi în altă parte şi sub un alt nume), constatăm că această formă de editare e un proces întemeiat pe anonimatul de masă şi chiar pe un dublu anonimat.

Odată cu radioul, televiziunea şi cinematografia, această formă iradiantă de comunicare va deveni şi mai masivă. În această situaţie, emiţătorul pare bine identificat. Dar, în realitate, noi nu ştim mai nimic despre cei care sunt în studiouri sau în faţa camerelor, nu cunoaştem decât o voce sau un chip. Şi ei se află într-o poziţie de spectralitate. Aceste medii iradiante au accelerat schimbarea culturală, acceptarea unei comunicări parţiale.

De vreo douăzeci de ani încoace, anumite posibilităţi tehnice care, de această dată, n-au fost deturnate sau sterilizate, au dat naştere

unor noi practici sau mai degrabă unui nou statut pentru vechile practici. Cu alte cuvinte, pierderea de identificare ce caracteriza scrisoarea anonimă, graffiti-ul sau ziarele murale chinezeşti (*dazibao*) a încetat dintr-odată să constituie o situaţie fie excepţională şi marginală, fie reprobabilă din punct de vedere moral. Uneori s-a produs chiar situaţia inversă: e prohibit să-ţi dai numele. Mă gândesc mai ales la una din aceste practici care consta în folosirea acelor *Citizen Bând*. Într-o primă perioadă, regula voia ca aceia care interveneau să nu-şi dea nici numele, nici adresa. Lucrurile stăteau la fel pentru o altă practică, cea a „reţelei" telefonului, care provine dintr-o greşeală tehnică, dar care a fost organizată apoi instituţional, în anumite situaţii experimentale, de către direcţia generală a telecomunicaţiilor.

Aşadar, „CB"-ul, „reţeaua" telefonică au fost simptome, fără urmări, de altfel, şi fără prea mare importanţă, ale unui lucru cu totul nou în comunicare şi care s-a dezvoltat brutal în telematica franceză. Ne aflăm aici într-o situaţie în care necunoscuţi vorbesc liniştiţi altor necunoscuţi, se confesează, inventează roluri şi ficţiuni, în care anonimatul e regula. De fapt, e mai degrabă heteronimie sau pseudonimie, decât un anonimat absolut. Iată un exemplu de convenţie, înlocuind anonimatul absolut cu pseudonime uneori foarte semnificative; tocmai această nouă convenţie va permite suspendarea vechilor reguli ale civilităţii obişnuite. Din acest punct de vedere, putem spune că anonimatul se va deschide către o anumită formă de anomie, întrucât, graţie unui soi de eclipsă, regulile obişnuite ale civilităţii dispar. Poate că, în mod mai general, acest anonimat amorsează o ruptură care va separa subiectul nu numai de sentimentul său de sine şi de contextul său social, ci chiar de întreaga realitate. O ruptură care ar favoriza eliberarea imaginarului şi, în cele din urmă, mărturisirea tuturor fantasmelor. Poate că mai mult spre sine însuşi decât spre celălalt, de altfel: anonimatul ar fi astfel mult mai mult decât un operator social, ar fi un mijloc de a elibera imaginarul şi deci de a lua o distanţă faţă de sine însuşi.

Ar fi totuşi o eroare să reducem anonimatul la această eliberare imaginară. Desigur, mai puţină identificare permite o mai mare transgresiune: e adevărat că reţele care te fac invizibil duc în cele din urmă la o reducere a controlului social comunitar; ca şi atunci când trecând de la ţară la oraş, eşti supus unui control redus. Deci, din acest

punct de vedere, mergem încă în sensul unei sporiri a comunităţii urbane. Nu e mai puţin adevărat că această căutare a anonimatului, a unei puneri la distanţă, nu se reduce la asta. Ea este şi un operator simbolic care permite subiectului nu numai să separe lumile, ci şi să rearticuleze lumi cu care e confruntat în permanenţă. E vorba în acelaşi timp de a separa şi de a rearticula.

De exemplu, anonimatul poate fi mijlocul de a recrea şi de a provoca o identitate. Cu ocazia unor conflicte sociale, în marile întreprinderi naţionale, salariaţii au ales, pentru a-şi exprima revendicările, vectorul manifestului anonim care trebuia să circule din atelier în atelier. Un soi de concatenare anonimă a permis mai întâi ţinerea la distanţă, eventual descalificarea sindicatelor. Anonimatul este un operator simbolic care permite crearea, instituirea unui loc gol. Din acest punct de vedere şi dacă toate condiţiile sunt bune, anonimatul permite eludarea prea plinului instituţional şi dă naştere unui actor colectiv nou. Evitând să-şi dea numele înainte de a acţiona, lăsându-l pe fiecare să se determine liber în raport cu el însuşi şi în raport cu ceilalţi, această mişcare a permis celor care n-au acces la cuvânt şi la ierarhie să se doteze cu o identitate, precum şi cu un proiect colectiv în afara normelor şi a practicilor sindicale. Acest proces al anonimatului colectiv mi se pare foarte interesant.

De cele mai multe ori, anonimatul este operatorul care permite articularea a ceea ce voi numi lumea socială, utilitară, deci în parte inumană, în acelaşi timp necesară şi funestă (cea a socialului, a tehnicii, a economiei) şi lumea intimă, pasională, umană şi deopotrivă derizorie, dar esenţială. A articula aceste două lumi este provocarea oricărui individ, şi asta e o sarcină imposibilă, deoarece aceste două lumi sunt incomensurabile. Nu numai că sunt departe una de alta, dar între ele nu există niciun raport. E o provocare cotidiană, pe care am căpătat obiceiul s-o eschivăm sau s-o conjurăm mai degrabă decât s-o înfruntăm, şi pentru asta dispunem de mai multe categorii de călăuze. Există mai întâi intimii cărora le încredinţăm uneori dificultăţile de articulare (părinţi, prieteni…), dar mai există, la polul opus, străinii (regăsim aici rolul pe care-l evoca Simmel). Străinul poate să fie străinul ocazional, dar şi străinul „profesional", dacă pot să spun aşa. Călăuza profesională e în mod tipic medicul sau psihanalistul, aceşti „funcţionari ai alterităţii", cum îi numeşte F. Périer.

Ceea ce se pune în joc odată cu medicul ţine parţial de o situaţie

de anonimat. Într-adevăr, anonimatul cu geometrie variabilă capătă forma secretului profesional, garantat juridic sau deontologic. Dacă putem vorbi unui medic, dându-ne numele (nu neapărat, de altfel), putem fi aproape siguri că acest nume va fi şters în afara acestei întâlniri unice. Anonimatul care pare respins în reprezentările noastre este de fapt organizat, legitimat în anumite situaţii în care ne confesăm cuiva care poate fi nevoit să joace un rol de călăuză, încercând să ne ajute să suportăm această incomensurabilitate a celor două lumi.

Maşinile actuale de comunicat (şi de comutat) dau naştere unor reţele flotante în care se întâlnesc, în chip spectral, persoane străine unele de altele, puţind avea, ocazional, acest rol de călăuză (este unul din rolurile posibile, nu singurul), ori putând să se iniţieze unele pe altele în jocul identităţii sau al măştii identităţii şi al intersubiectivităţii. Aceasta poate fi, la nivelul cel mai simplu, miza explorării libertăţii unei rostiri care ar fi privată de toate instanţele de control extern, o rostire iresponsabilă ce poate oscila între minciună şi adevăr, ce poate amesteca realul cu ficţiunea. În acest caz, ceea ce se caută este o explorare a rolurilor altului şi a efectelor acestora asupra rolurilor pe care le pot eu adopta în schimb. O atare disimulare nu conduce decât la o simulare pură: „eul" se preface a fi un altul. E cazul anumitor mesagerii telematice: prin jocul anonimatului şi al pseudonimiei, unii îşi dau roluri sociale sau profesionale ori un statut sexual pe care nu-l au. Alegând un nume, protejat de ecran sau de texte, ei pot cu uşurinţă să practice un soi de *travestire textuală*, asumată cu o perfectă impasibilitate şi chiar cu o anumită inocenţă. În toate situaţiile scutite de ritualurile de identificare, schimburile se fac mai liber, se pot înnoda relaţii care ar fi de neconceput într-un context social obişnuit şi constrângător. *Eliziunea identităţii*, *asemenea celei a unei litere la sfârşitul unui cuvânt*, *facilitează legăturile*.

Mi se pare că acest joc al asemănătorului aparent superficial şi inofensiv se poate închide la loc asemenea unei capcane în jurul jucătorilor. Chiar atunci când schimbul spectral nu angajează la nimic deoarece e lipsit de o instanţă de adevăr, când favorizează un soi de absenţă de sine, el poate, în anumite cazuri, să producă efecte de adevăr neaşteptate. Această rostire, iresponsabilă, adeseori regresivă, obliterată, acest simulacru de comunicare poate să dea naştere alterităţii în subiect, sub forma discursului inconştientului. Ea poate să dea naştere unei maieutici a adevărului subiectului, unei alterităţi, care

ar veni din subiectul însuşi şi care ar fi totuşi sursă de alterare. În acest caz, comunicarea spectrală nu este foarte îndepărtată de anumite procese întâlnite în psihanaliză. Balint notează bunăoară că una din pacientele sale era o „moară de cuvinte" până în ziua în care o apreciere neînsemnată la adresa ei, conţinută în scrisoarea unui medic, schimbă statutul comunicării sale. „Maşinile de cuvinte" de astăzi pot să provoace acelaşi proces de oscilaţie. Ele creează joc în limbaj şi permit astfel multiple jocuri cu el, în care prezenţa fie şi numai evocată a altului serveşte de pretext pentru a se dezvălui.

Simptomul social pe care l-am descris succint nu merită poate atâta interes. Majoritatea observatorilor îl tratează ca pe o anomalie sau ca pe un fenomen fără viitor. Există un aspect de „ghetto" în aceste practici sociale. Cu toate acestea, cred că ele se înscriu într-o mişcare de masă profundă, a cărei dezvoltare poate fi observată în consum sau în viaţa urbană. Spectralitatea e un mod de a fi care va modifica sensibilităţile, comportamentele şi raporturile sociale în mod global, cu mult dincolo de dispozitivele tehnice, cu mult dincolo de întrebuinţările comunicării. Iar în această perspectivă generală, ne putem juca atunci cu toate sensurile cuvântului „spectralitate". În „spectru", avem mai multe rezonanţe.

Mai întâi, rezonanţa unui real care se estompează, care devine fantomatic. E prima rezonanţă a cuvântului „spectru". Prezenţa corporală devine discretă, evanescentă şi, în mod corelativ, asta trezeşte teama de transgresiune, de fragmentare, de rătăcire, eroziunea interdicţiilor, emergenţa unor noi exorcisme. Mai e şi rezonanţa măştii, a dedublării, a multiplicării şi atunci trecem la o altă regiune de semnificaţii, şi anume spectrul de lumină albă care înlocuieşte o unitate aparentă cu diferitele sale componente dispersate. Acest sens mi se pare a fi cel mai bogat. Există, de altfel, o conexiune la originea acestor două sensuri: prin experienţe de optică se pun în evidenţă imagini virtuale (fără materialitate) şi dispersate la nivelul culorilor.

Am putea spune, jucându-ne cu conotaţiile pe aceste două regiuni de sens: de-o parte, spectrul, ireal sau cel puţin eliberat de corp şi de procedurile identificatorii, stârneşte frica şi deci diverse exorcisme; de cealaltă, descompunerea în mai multe elemente, în faţete, a unui individ, posibilitatea de a se articula cu ceilalţi bucată cu bucată, de a avea raporturi cu geometrie variabilă ne permit să

înţelegem funcţia de *călăuză*, de joc în universuri fără măsură comună. A fi spectral înseamnă a fi cu mai multe feţe şi a nu angaja decât o faţă în interfaţa comunicaţională, de exemplu, în lumea socială şi profesională obişnuită. În altă parte, se pot prezenta faţete cu totul diferite care sunt îndreptate către intimitate, către familie, prieteni, străini. Astfel, legarea de o identitate este oarecum eschivată, progresiv îndepărtată. Aceasta reprezintă o schimbare socială considerabilă care mi se pare că datează din anii şaptezeci. E momentul în care se conjugă, cel puţin în Franţa, două fenomene: refluxul reprezentărilor care fuseseră exacerbate în Mai ’68, adică sfârşitul doliului după o comunitate tradiţională a cărei vocaţie ar fi fost de a reconstrui satul în oraş, conform unei socialităţi tradiţionale, şi criza economică ce consolidează, în mod paradoxal, imperativele creşterii, ale eficienţei, ale competiţiei, căci criza economică este de fapt triumful economiei ca ideologie. Din clipa în care creşterea şi efectele sale au devenit nemăsurate, masele au început să joace un dublu rol. Pe de o parte, ele jucau mai cuminte sau mai dur jocul concurenţei economice, pe de alta, încetând să viseze la o comunitate imposibilă, inventau o altă socialitate.

A existat aşadar o depăşire a doliului după Mai ’68, în acelaşi timp cu o regresie în ordinea economică anterioară. Toate acestea au permis explorarea unei noi forme de socialitate care înseamnă până la urmă acceptarea acestei dihotomii în noi, între lumea socială şi lumea intimă. Această dihotomie iniţială poate să dea naştere la altele, necontenit. E ca în embriogeneză: o dată ce s-a realizat prima multiplicare, ea se reproduce la infinit. La fel, învăţarea dublului joc fondează o spectralitate cu multiple faţete.

Voi lua ca simptom pentru asta, printre multele posibile, lucrările lui François Dubet despre adolescenţi, care demonstrează că, în anumite cazuri, mai ales în situaţiile anomice, adolescentul reconstituia odinioară comunitatea sub forma găştii (jacheta neagră în anii şaizeci), în vreme ce astăzi, în aceleaşi condiţii, nu se mai reconstituie gaşca, ci anumite practici, greu de caracterizat şi de identificat, care nu scot la iveală o comunitate nouă şi pe care el le numeşte „galeră”, după termenul folosit de cei pe care-i chestionează. Această situaţie ilustrează practicile spectrale.

Nivelurile de practici sunt într-adevăr foarte diferenţiate: adolescentul foloseşte lumea adulţilor, reperele pe care le poate găsi în

oraş, uneori chiar şi instanţele de asistenţă educativă şi socială, dar în acelaşi timp poate să inventeze transgresiuni, să joace pe toate registrele fără dificultate, fără să caute să reconstituie o unitate artificială. E un univers cu totul diferit de cel al găştii sau chiar de cel al reţelelor tradiţionale de tipul mafiei, care reconstituie, pe dos, raporturi sociale.

E adevărat că astăzi reapar găşti – realitatea socială este una de tip geologic, straturile se succed şi se deformează – dar aceste găşti nu mai sunt întru totul comparabile cu cele din trecut, ele nu mai rezumă întreaga socialitate a adolescenţilor, gaşca şi galera pot coexista.

Rezumând, spectralitatea nu înseamnă nici distrugerea şi nici dispariţia subiectului, ci dispersia sa. Blanchot pune în evidenţă această dispersie când se referă la opera lui Foucault: „Subiectul nu dispare: unitatea sa, prea determinată, pune probleme, întrucât ceea ce suscită interesul şi cercetarea este… dispersia lui, care nu-l aneantizează, dar care nu ni-l oferă decât ca pluralitate de poziţii şi ca discontinuitate de funcţii" (în *Michel Foucault tel queje l'imagine*, Fata Morgana, 1986, p. 29).

Această dispersie se deschide spre experienţa diversităţii (*alte-ritas*) celorlalţi, a infinităţii diferenţelor adeseori neînsemnate, dar şi către experienţa diversităţii componentelor interne, inclusiv componenta inconştientă. Altfel spus, aceste schimburi spectrale cu o multitudine de alţii nu sunt întâlniri directe cu alteritatea lor, deşi pot conduce la aşa ceva în anumite cazuri, ci contribuie la sculptarea unor multiple faţete ale sinelui, fac să apară efecte de alterare şi de alteritate în interiorul subiectului. Ele produc în egală măsură o transformare progresivă a socialităţii: nu mai suntem atât produsele produselor noastre, cum spunea Marx, ci produsele relaţiilor noastre virtuale sau reale. Şi e vorba într-adevăr de o pluralitate de poziţii, de funcţii, de interferenţe care devansează subiectul identificat şi-l împrăştie. Asta mă face să mă gândesc la o frază a lui Bachelard: „Nu fiinţa ilustrează relaţia, ci relaţia iluminează fiinţa". Aş spune mai degrabă că relaţiile spectrale dispersează fiinţa. Iar socialitatea comutativă de astăzi este întemeiată mai curând pe un „relaţionism" generalizat decât pe un individualism anomic. Probabil că denunţarea de astăzi a exceselor de individualism, de narcisism, este mai întâi o compensaţie, o punere în scenă pentru a ajuta subiectul să reziste dispersiei sale, în medierile pe care le *angajează* şi care-l străbat, pentru a-l ajuta în cele din urmă să

salveze aparenţele unităţii sale.

Jean Baudrillard îmi place termenul „spectral", dar cele două versiuni ale acestui cuvânt nu sunt foarte compatibile, chiar etimologic vorbind, pentru că există o spectralitate fantomatică (cea a fantomei, a ectoplasmei) şi o spectralitate prismatică, cea a refracţiei diferitelor culori în lumină sau a diferitelor faţete în „individ".

Spectralitatea fantomatică, mai întâi, corespunde unei deconectări; în spatele ei se află ectoplasma, dublul, un altul singular în măsura în care se întoarce să te bântuie. Această spectralitate e bântuită de vid, de moarte.

În vreme ce, în multiplicarea individului în diferitele roluri şi faţete, nu există bântuire, dimpotrivă, el nu mai e locuit de ceva, ci se află complet în extrapolare, în exterioritate. El trebuie considerat mai curând în termeni de branşări multiple. Nu mai este o ectoplasmă. E un fel de fiinţă care are protuberante în toate sensurile. Deci există în plus o deconectare ce se joacă între cele două. Dar tocmai asta e interesant. De aceea nu avem un modul de explicaţie, ci mai curând un modul de viziune, pentru că viziunile pot foarte bine să fie contradictorii şi să joace pe un *nume*, cu condiţia ca el să fie tare. Termenul spectral e totuşi un termen foarte tare.

Voi adăuga de asemenea câteva remarce despre aceeaşi ambiguitate. Tu nu creezi o contradicţie în acea genealogie pe care o faci la început, mergând de la spectralitate până la mască, la carnaval, la pseudonim, ci o ambiguitate. Mă întreb dacă acest joc de aparenţe, această strategie ce vizează într-adevăr masca, nu se întemeiază pe transparenţă sau pe ectoplasmă. E un mod de a ne juca cu o regulă a „jocului şi nu o transgresiune veritabilă, în vocabularul modern, acest joc a fost retradus prin transgresiune; de fapt pseudonimele sunt un joc de metamorfoze şi nu un joc ectoplasmic, nu se *bazează* pe transparenţă sau pe o pierdere de identitate. Problema identităţii nici măcar nu se pune, într-un anume fel. E mai curând o difracţie în reţele de aparenţă. Nu ştiu dacă putem face din asta etapa preliminară a unei spectralităţi. De altfel, tu faci un salt în acest moment, trecând la mediile de masă. Poate că e mai potrivit să vorbim în termeni de mutaţie. Treci de la un fenomen local, episodic, întrucâtva marginal, la o generalizare. E vorba mai degrabă de o mutaţie evidentă şi e dificil să le alăturam, pentru că nu sunt în acelaşi registru. Unul se află în registrul operatorilor simbolici: masca; altul, aşa cum ai spus-o tu

însuţi, e un operator simulator: ne jucăm de-a altul, ne prefacem, ceea ce nu e chiar acelaşi lucru. În jocul aparenţelor, devii altul cu un fel de conştiinţă a jocului, în vreme ce în faptul de a se difracta, de a se volatiliza, problema este următoarea: devenim cu adevărat un altul? Aşa cum spui, ne prefacem. E oare acelaşi lucru?

Pe de altă parte, mă întreb ce anume ar defini graffiti-ul. Nici găştile şi nici bandele nu operează în realitate. Ele operează aproape singure şi sunt branşate doar la metrou sau la alt suport şi nicidecum la o colectivitate transgresivă. Scopul lor nu este subversiunea, ci se distrează prin simplul joc asupra *numelui*. Ceea ce caută nu e tocmai anonimatul, pentru că, dimpotrivă, ele nu fac decât să înscrie nume şi adesea propriul lor nume, dar şi nume de cod. Ele sunt branşate la suport, la vector, la metrou şi în acelaşi timp sunt branşate doar la cod, la numele de cod, la numele inventate care, în realitate, sunt complet destabilizate, alterate în aparenţa lor. Scriitura însăşi a graffiti-ului este importantă, fiind, la rândul ei, complet destabilizatoare. De fapt, avem aici un joc sălbatic cu codul. Se comportă nu ca bande agresive, fondate pe violenţa anomică, ci asemenea unui virus.

Au o acţiune oarecum virală, atomică, atomizată şi care ţine mult mai mult de destabilizare decât de agresiunea frontală. *Mizează* mai mult pe anomalie decât pe anomie.

Sunt de acord cu tot ce-ai spus despre spectralitate, care mi se pare un operator vizionar, dacă nu teoretic, foarte tare. Cu toate acestea, am o obiecţie faţă de dispariţia numelui, a identităţii, a prezenţei corpului. Eşti oare cu adevărat eliberat? Da, eşti eliberat în raport cu toţi aceşti operatori simbolici tari. Dar în ce constă această libertate? Disponibilitate, virtualitate, în schimb devii complet ostaticul codului.

Dimpotrivă, când eşti eliberat de nume, devii mai dependent de marcă, de semn, de toate semnele de reperaj codate. În acel moment, există un soi de precesiune a codului şi a cifrei. Putem observa foarte bine asta în operaţiunile Minitelului şi ale telefonului. Toate aceste medii reclamă un soi de precesiune a recunoaşterii prin cod sau a indexării pe cod, o precesiune a recunoaşterii faţă de cunoaştere. Nu ne cunoaştem şi nu căutăm cu adevărat să ne cunoaştem.

Problema rezidă în această atotputernicie a codului. Codul nu este numai faptul de a se anunţa sub un nume de cod, ci şi matricea tehnologică de funcţionare a acestor sisteme, care comandă modul de

apariţie şi de dispariţie, ceea ce nu e cazul în pura operaţie de limbaj cu numele. Cu cât eşti mai debarasat de corp, de identitate, de nume, cu atât cazi mai mult sub impactul unei codări şi al unei supracodări înspăimântătoare, dar asta nu este o judecată morală.

În această clipă, e vorba deja de o socialitate. Nu mai este o societate. Adesea, sufixul „al" (societate, socialitate; virtute, virtualitate; formă, formalitate) e ectoplasmic. În raport cu societatea, socialitatea înseamnă că nu mai eşti în social, ceea ce înseamnă că, într-adevăr, această comunicare ţine de socialitate, şi nu de o formă nouă de societate, dimpotrivă.

Există altul în socialitate? Dacă mă prefac că sunt un altul, şi altul nu este decât o prefăcătorie, el ţine cumva de cod şi poate că în momentul acesta se confundă pur şi simplu cu codul. Marele altul ar fi codul şi n-ar mai exista atunci niciun altul. El este cel care reglează o alteritate, însă una perfect artificială.

Aceasta e obiecţia mea la funcţionarea ipotezei. Ea se derulează bine, însă nu există oare, în istoria anonimatului, a anomiei căreia tu-i vezi mai degrabă latura de distribuţie pozitivă, de difracţie pozitivă, acolo în spate, un mare Altul şi o altă fantomă ce apare, care se numeşte cod, în raport cu care nu mai există lege, constrângere? într-un anumit fel, el este inatacabil, deoarece e o matrice mult mai ascunsă, mai profundă, decât numele propriu. Nu mai este o formă asemenea numelui, ci o formulă. Ea poate fi tehnologică, dar nu neapărat. Să luăm codul genetic: este ceva în raport cu care nu mai e vorba de a încheia sau nu un contract. Nu comunici cu propriul tău cod, ci el ne face să comunicăm şi se află acolo înainte de orice, prin anticipaţie în raport cu tot restul. Există un soi de precesiune a codului faţă de toate operaţiile. Aşadar, probabil că e greu să regăsim un altul. De cealaltă parte a codului, poate nu mai există altul.

Marc Guillaume

E adevărat că precesiunea codului riscă să-i conducă pe interlocutori la simulacru sau să producă interacţiuni stereotipe. De multă vreme se reproşează artificiilor de comunicare că provoacă sărăcia de conţinut a schimburilor. La limită, codul poate fi total dominator atunci când ne regăsim în prezenţa maşinilor, a automatelor de comunicare: avem atunci impresia că vorbim cu cineva când, de fapt, „activăm" o maşină programată pentru a „răspunde" – mai mult sau mai puţin bine, asta depinde de talentul programatorului.

În acest caz, există într-adevăr o precesiune a codului (şi a programatorului), iar din comunicare nu rămâne, în cel mai bun caz, decât o simulare unilaterală.

În afara acestui caz limită, dar rămânând oarecum în vecinătatea lui, dacă facem conjuncţia între simulacru şi stereotipuri ajungem la pornografie. Totuşi, a ajunge aici nu e fatal. Există întotdeauna posibilitatea ca din insignifianţă să se nască o scriitură veritabilă, o provocare, o alteritate. Cu atât mai mult cu cât artefactele de comunicare constituie ele însele un spectru de unelte între care putem alege. Putem schimba în orice clipă modul de comunicare, schimbul poate deveni mai puţin spectral. Odată cu Minitelul, avem interacţiuni fondate pe un soi de scriitură, care poate eventual să capete un caracter pornologic (pentru a relua un termen al lui Deleuze) şi din care pot să ia naştere interacţiuni mai reale.

Asemenea situaţii sunt apropiate de demersul urmat de Masoch (cf. prefaţa lui Deleuze la reeditarea lucrării *Venus à la fourrure*). Masoch a încercat să exploreze alteritatea pornind de la o situaţie literară de ficţiune – pornind de la mijloacele tehnice limitate ale epocii sale, mici anunţuri în ziare, măşti, camere obscure etc. Altul lui Masoch nu este doar un anumit tip de femeie, ci e un hibrid singular, deoarece poartă de pe urma interacţiunilor semnul originii sale literare, încărcătura erotică pe care imaginaţia romanescă a lui Masoch a proiectat-o asupra lui.

Jean Baudrillard

Putem regăsi posibilitatea pe care o avem în limbaj, care nu este un cod, nu este un cod-formulă, ci o formă. Nu voi numi comunicare acest tip de schimb, întrucât fiecare schimb de limbaj repune în cauză acceptarea lui, uni-semnificaţia lui. Datorită acestui fapt, nu există acest paradox intern, asemănător celui al comunicării, pe care tu-l descrii: cu cât comunicăm mai mult, cu atât distrugem mai mult comunicarea; în sfârşit, cu cât schimbăm mai puţin, cu atât mai mult trebuie să comunicăm. Trebuie să reparăm această pierdere prin şi mai multă comunicare. Iar comunicarea, această circularitate autoreferenţială, autodevoratoare sfârşeşte acolo unde nu mai subzistă decât codul, reţeaua care funcţionează.

Nu putem vorbi de această ambalare tetanică şi uneori metastatică în utilizarea simbolică a limbajului pentru că există o temporalitate a lui du-te-vino, a reversibilităţii care face să nu existe o

excrescenţă totală a codului şi a reţelei în termeni de comunicare. Comunicarea este într-adevăr un proces excrescent, infinit, tentacular, care se autodevorează neputând să fie reversibil, să pună în cauză codul ca atare. Apare cu toate acestea o limită de nedepăşit: comunicarea despre care vorbeşti trece prin aparate tehnologice, de orice fel ar fi ele. Formulele lor, esenţele lor nu pot fi modificate, în vreme ce limbajul este o formă şi cu formele putem să ne jucăm. Este ca în cazul măştilor, de aceea vedeam o diferenţă între mască şi spectralitate. În vreme ce protezele tehnice pe care se *bazează*, toată comunicarea modernă, în chiar tehnicitatea lor, în esenţa lor, nu pot fi schimbate în niciun fel.

Tu ai dori să cauţi infracţiunea în multiplicare, în genul acesta de rapiditate, de instantaneitate, de virtualitate infinită şi mie mi se pare că nu se schimbă în fond nimic. Nu este decât multiplicarea la nesfârşit a aceluiaşi lucru. Asta înseamnă că mediumul este primul. Dar poate că există infracţiuni posibile, transgresiuni ale codului.

Marc Guillaume

Eu căutam infracţiunea în faptul că la început ne aflăm într-un fel de străinătate artificială. Vorbim cu cineva care este un străin pur. Străinul artificial întâlnit pe un ecran este idealul tip al lui Simmel, cineva care de-abia există pentru celălalt şi care poate fi totuşi transformat într-un confident sau chiar într-un complice. Această operaţiune de coalescenţă se poate realiza prin coduri (tehnice sau sociale) care mi se par jocuri, „lovituri" operate în limbaj, chiar dacă aceste lovituri sunt asistate de computer.

Altul, în altă parte

Marc Guillaume

Să pornim din nou în explorarea unei forme de exotism pe care o putem socoti ca geografică. Ce resturi de exotism mai putem găsi pe o planetă care, după ce-a propus modele foarte diverse ale alterităţii, uneori reale, alteori legendare, pare să se închidă, să devină incapabilă să producă necunoscut, mai întâi pământuri necunoscute, apoi modele de societăţi realmente diferite? Altfel spus, unei perioade în care existau încă barbari şi sălbatici de descoperit, îi succede o epocă în care, Pământul devenind o bilă, călătoria se termină şi începe turismul, adică o epocă în care nu putem face decât turul unei lumi deja cunoscute.

Această schimbare se accelerează şi începe să se încheie în

secolul al XVIII-lea. Mai mult, momentul industrializării dă naştere ideologiei rarităţii bunurilor şi, în cele din urmă, la sfârşitul acestei epoci, Altul (*l'Autre*) este cel care devine rar. Asemenea oricărei rarităţi, ea s-ar trăda, s-ar traduce printr-un simptom contrar, care este moda exotismului. De altfel, termenul de „exotism" apare doar în secolul al XIX-lea. Desigur, gustul pentru producţiile, pentru moravurile popoarelor îndepărtate este mai vechi, el merge până în epoca marilor călătorii, dar numai în secolul al XIX-lea se vor înmulţi, aproape pretutindeni, în literatură şi în arte, inspiraţiile exotice. Pentru mine, în cele din urmă, e un semn funest de declin al prezenţei altului.

În acest moment de răscruce, către 1900, Segalen va scrie aşadar *Eseul despre exotism*, text plin de suferinţă, care nici măcar nu este o carte, de altfel, ci schiţa unei cărţi, un soi de jurnal, de declaraţie de intenţii, un plan, nişte note; şi care, finalmente, îşi află originea în dezgustul faţă de exotismul ordinar, un dezgust faţă de turism şi de falşii exploratori. Segalen vede falşi exploratori peste tot şi încearcă să propună o metodă originală de demers către altul.

Acest punct de plecare mi se pare rezonabil. El a fost adoptat de Jean Baudrillard şi nu-l contest. Aş spune chiar că lucrurile s-au agravat, s-au consolidat după această primă constatare a lui Segalen.

Raportul nostru cu altul, fie o altă ţară, o altă rasă ori un alt sex, s-a schimbat complet. Nu mai există înfruntări simbolice care să fie reglate de religie, bunăoară, de ritualuri sau de tabuuri, şi care să poată conduce la o înfruntare reală, distrugătoare: „Pentru că nu eşti ca mine, te voi exclude sau te voi ucide". Dimpotrivă, societăţile occidentale au redus realitatea altului prin colonizare sau prin asimilare culturală. Prin urmare, ele au redus ceea ce era radical eterogen, total incomensurabil în altul.

Aşadar, într-o lume în care a apărut o relativă abundenţă materială, putem spune că adevărata raritate este alteritatea. Atunci poate că singurul mod de a lupta împotriva unei asemenea rarităţi este inventarea unei *ficţiuni a altului*. Deschid o paranteză ca să dau un exemplu pentru oscilaţia între o raritate reală şi o compensaţie fictivă. Este o paranteză pe care n-o voi dezvolta, dar vreau să pun un jalon pentru o eventuală explorare ulterioară. Opera marchizului de Sade este un exemplu de ficţiune compensatorie. Când alteritatea aristocratică devine rară, ce face Şade? Inventează eroul suveran, un

altul absolut care, în singurătatea sa, va înlocui şi, în acelaşi timp, pentru că e totuşi în ficţiune, va depăşi suveranul Vechiului Regim.

Suveranul Vechiului Regim era un om care, fiind marcat simbolic, se bucura de drepturi exorbitante. Aceasta e cel puţin ipoteza pe care o putem avansa. El (regele sau seniorul) avea îndeosebi drepturi sexuale care vor fi exaltate în ficţiunea sadiană.

Această idee – care nu-mi aparţine, de altfel – implică faptul că atunci când suveranul real dispare, el este înlocuit cu o fiinţă care emană din ficţiunea literară pură. Bineînţeles, ficţiunea literară are multă libertate, ea poate explora fără greutate, fără responsabilitate şi nu cred că poate fi suportul unui exotism veritabil, iar asta din lipsă de obiect.

Calea depăşirii rarităţii prin ficţiune este aşadar o falsă cale, e un impas în crearea exotismului. Şi voi spune că nu putem lupta eficient împotriva acestei rarităţi a altului decât construind ceea ce aş numi „ficţiuni mixte", altfel spus ceva care este construit plecând de la un real şi care este umplut apoi cu o anumită cantitate de imaginar, de ficţiune. Rezervorul va fi, de exemplu, istoria, care este neîndoielnic cel mai mare rezervor al acestor ficţiuni mixte exotice. Când nu mai există alteritate obiectivă, cererea de exotism va putea fi satisfăcută în continuare prin aceste ficţiuni mixte, construite pornind de la trecut şi printr-un soi de turism istoric.

Exemplul pe care aş dori să-l explorez este cel al ficţiunii mixte de origine geografică. Adică o ficţiune construită plecând de la ceea ce ne propun geografia, culturile şi popoarele de pe planetă, o ficţiune care exaltă o alteritate şi, mai precis, o ficţiune care convine celui care-o produce. (în acelaşi fel, fiecare epocă construieşte, pe urmele lăsate de perioadele anterioare, trecutul hibrid care-i convine.)

Nu este uşor să ne servim de acest rezervor pe care-l reprezintă diferitele culturi. Un asemenea exerciţiu are o natură mixtă. Nu e vorba de a inventa, de a propune un Maroc complet imaginar, de exemplu. Dar nu e vorba nici de a lua o poziţie etnografică şi de a dezvolta descrieri minuţioase ale realului. Ceea ce e interesant este a vedea în ce fel se deformează la un moment dat realul, tocmai în căutare de alteritate.

Majoritatea tentativelor care au fost făcute, majoritatea povestirilor de călătorie propuse astăzi nu produc ceva prea interesant, cu excepţia unei singure ţări, Japonia, în raport cu care îmi

asum riscul de-a spune că există o ruptură. Dar, desigur, aşa cum o să arăt construind o ficţiune mixtă, nu am în vedere Japonia imaginară – asta n-ar interesa cu adevărat pe nimeni –, nici Japonia reală, care oricum este inaccesibilă, ci o specie intermediară. Sunt obligat totuşi să spun de la ce tip de chestiune epistemologică trebuie să plec: este vorba întrucâtva de poziţia psihanalistului care nu poate să şteargă singularitatea pacientului şi care nu poate nici să-l trateze fără un minimum de criterii ştiinţifice. Această poziţie intermediară va constitui şi itinerarul meu de abordare a Japoniei. Evident, nu tratez această ţară decât ca un rezervor pe care voi încerca să-l arăt ca singular prin maleabilitatea de a construi o imagine aflată cu adevărat în raport cu noi într-o relaţie de alteritate.

Într-un prim moment, veţi crede că cedez modei, deoarece mulţi oameni, în multe ţări, au produs cantităţi impresionante de texte, de calitate inegală, trebuie spus, despre Japonia. Asta pentru că organizarea sa economică şi socială, tehnicile sale, istoria şi cultura sa, ori multe alte trăsături specifice, care sunt adeseori mai apreciate de occidentali decât de japonezii înşişi, au putut să alimenteze ficţiuni foarte numeroase.

Există, de pildă, Japonia specialiştilor, Japonia sensibilă, pentru a relua expresia lui Pierre Sansot referitoare la Franţa, pentru a-i desemna pe toţi cei care o locuiesc. Există Japoniile literare, „Japoniile-ideograme", dacă pot să spun aşa, care sunt un soi de blocuri stereotipe, şi care vor servi de model sau de antimodel pentru economie şi mai ales pentru raporturile sale sociale. Dar nu vreau să mă situez nicidecum la acest nivel. Acesta e rezervorul obişnuit, valabil în fond pentru orice ţară.

Cred că există mai mult şi că acest plus face specificitatea rezervorului numit Japonia. Desigur, acest tip de fascinaţie a putut să se nască odinioară pentru ţări ca U.R.S.S., Statele Unite, China, şi care au fost uneori stereotipul unei revoluţii viitoare, al unui model de imitat sau al unui avans de recuperat. Pentru Japonia, această fascinaţie durează şi putem interpreta ca simptom semnificativ faptul că există o fascinaţie generală, durabilă, compulsivă, pasională. Dacă ştim să citim şi să interpretăm această fascinaţie, vom reuşi poate să găsim în ea angoasele şi speranţele civilizaţiei noastre. Asta ne pune atunci pe pista unor întrebări implicate în tot ce-am expus până acum, şi anume: Ce este alteritatea? De ce avem nevoie de ea?

Aş vrea să încerc să arăt că există un soi de nucleu dur a ceea ce suntem, un nucleu radical diferit în spatele stereotipurilor şi, în acelaşi timp, punându-l în evidenţă, sper să determin în ce fel îl construim. Asta pentru a spune că alteritatea se *construieşte* mai mult decât se descoperă. Ceea ce ne va pune în sfârşit pe pista enigmei: „Dar ce-avem de-a face cu altul?" Până în prezent, exista o alteritate obişnuită şi o alteritate radicală. Însă vă întrebaţi probabil, de la bun început, de ce ne interesăm de altul, la ce ne serveşte asta? E o întrebare pe care am fi putut-o ataca frontal printr-o abordare filosofică, psihanalitică ori de alt fel, dar n-am făcut-o. Sper că vom arăta aici, într-o manieră euristică, faptul că obiectul cercetării noastre posedă o anumită structură. Iată obiectivul.

Este vorba aşadar de a izola, asemenea unui chimist, dintre nenumăratele Japonii imaginare, care sunt variabile după ţări, după persoanele care le construiesc, după punctele de vedere, de a izola deci câteva arhetipuri invariabile din care vor rezulta prin combinaţie toate ficţiunile imaginare. În faţa imensităţii combinaţiilor chimice, voi căuta elementele fundamentale, carbonul, oxigenul etc, ce permit compunerea tuturor moleculelor.

Propun să distingem patru arhetipuri. Numesc primul arhetip *apocalipsa*. Japonia e hrănită din acest arhetip al apocalipsei, pentru simplul motiv că Japonia asociază, după mine, istoria sa recentă cu o eră nouă, cea a civilizaţiei, eră în care apocalipsa nucleară se află la limita distrugerii totale: chiar dacă este încă un fel de imaginar, apocalipsa nucleară a devenit posibilă.

Hiroshima şi Nagasaki sunt simbolurile acesteia pentru întreaga planetă. Ele mai semnifică, după catastrofa şi prin redresarea rapidă a ţării, prin voinţa de a conserva memoria într-un mod conjuratoriu, posibilitatea de a supravieţui ameninţării nucleare şi de a supravieţui în permanenţa acestei ameninţări. Iar această ameninţare mă face să mă gândesc la Canetti, care transcrie fascinat jurnalul unui medic ce a supravieţuit exploziei de la Hiroshima şi care, în zilele următoare, caută deja să conserve memoria locuitorilor dispăruţi. Mă face să mă gândesc de asemenea la ceea ce scria Freud în 1929, la finalul lucrării *Angoasă în civilizaţie*: „Oamenii de astăzi au împins atât de departe stăpânirea forţelor naturii încât, cu ajutorul lor, a devenit uşor să se extermine unii pe alţii până la ultimul. Ei ştiu bine asta şi aşa se explică o bună parte din agitaţia lor actuală, din nefericirea şi din angoasa lor".

În fond, după constatarea că Ppmântul e rotund, constatarea propusă aici este cea a unei finitudini temporale. Devine posibil să punem capăt existenţei noastre. Şi aici, deci, sentimentul definitudine produce raritatea altului, dacă pot să spun aşa. Aşa cum Pământul e rotund, este şi finit în timp. Astfel, Japonia simbolizează posibilitatea de a efectua o transgresiune în raport cu această finitudine, de a trăi dincolo de ea, cu această ameninţare. Este aşadar prima componentă a unei ficţiuni mixte, amestec de realitate cu propriile noastre proiecţii, cu propria noastră angoasă a finitudinii, cu voinţa noastră de a supravieţui laolaltă cu gândirea acestei finitudini.

Acest imaginar al Japoniei este cauţiunea unei gândiri apocaliptice sau a unei gândiri în stare să presimtă apocalipsa şi să aibă în vedere depăşirea ei. De exemplu, Jean-François Lyotard nu încetează să vorbească într-o manieră metaforică despre cele patru miliarde şi jumătate de ani ce rămân de trăit pentru umanitate, pentru că în patru miliarde şi jumătate de ani (aproximativ), Soarele va exploda. Despre această gândire apocaliptică el spune că ne permite să gândim mai bine un soi de metagândire, deoarece, în chip necesar, noi suntem finiţi şi dacă vrem să supravieţuim, trebuie să gândim depăşirea gândirii noastre – el dă exemplul muşuroiului distrus după ce a fost călcat de piciorul unui trecător.

Japonia ne aduce mai aproape şi ne aşază într-un mod mai concret sub nas ceea ce Lyotard căuta în Soare şi în finitudinea sa. Aceasta este deci gândirea apocaliptică.

Jean Baudrillard

Aş vrea să fac o remarcă: atunci când Canetti a analizat explozia nucleară de la Hiroshima, a făcut această comparaţie, spunând că, în fond, o asemenea catastrofă constă în faptul că am reuşit să aducem Soarele pe Pământ, că i-am desăvârşit explozia. În acest moment, bomba devine metafora unui eveniment real, viitor.

Marc Guillaume într-adevăr, Canetti face legătura între Lyotard, Freud şi Japonia. Să trecem acum la a doua componentă, care este evadarea tehnică.

Mai putem să facem o legătură, cea între tehnică şi alteritate, plecând de la Freud. La începutul lucrării *Angoasă în civilizaţie*, Freud citează un poet, Grabbe, care spune: „Desigur, nu vom cădea niciodată în afara lumii. Suntem în lume o dată pentru totdeauna”. Această tristeţe unică, aceasta singurătate, absenţa unei alte lumi s-ar afla,

după el, la originea sentimentului religios. Deci finitudine, imposibilitate de a părăsi lumea.

Alteritatea este în fond celălalt mod de a gândi, de a refuza această gândire a finitudinii. Iar tehnica oferă o cale de a ieşi în afara lumii, de a gândi o altă lume, de a *realiza* un simulacru al unei alte lumi.

Bunăoară, tehnica anilor ’60, îndeosebi aşa cum s-a manifestat în visul american. Din acest punct de vedere, America anilor ’60 echivala cu Japonia de astăzi. Ea semăna, pentru a relua o expresie a lui Eugenie Lemoine-Luccioni, cu un „vis de cosmonaut”. Era calea frontală pentru a scăpa de lume prin cucerirea acestui cartier mărginaş al spaţiului nostru, dar era, aşa cum putem observa astăzi, un vis destul de sărac, care n-a putut să distragă lumea de la finitudinea sa decât pentru o vreme.

Ceea ce putem să ne imaginăm despre Japonia tehnică actuală deschide perspective mai vaste. În realitate, Japonia devansează restul lumii progresând imperturbabil în majoritatea tehnicilor de vârf, mai ales în tehnicile de informare, de sinteză a semnelor, de comunicare şi de inginerie a viului. Ea produce artefacte, simulacre, automate care vor crea în final iluzia că putem ocoli realul şi constrângerile sale (constrângeri de timp, de spaţiu, constrângeri ale corpului). Iar ceea ce se schiţează dincolo de evadarea în afara sensului este, în cele din urmă, o „încântare”, o evadare în afara lumii, o evadare în afara realului. Dezvoltarea a ceea ce se numeşte inteligenţă artificială ne fascinează într-un mod cu totul special şi în acelaşi timp ne ameninţă cu descoperirea, deci cu dezvrăjirea, ultimei *terra incognita* care ne mai rămâne, şi anume funcţionarea creierului nostru şi a gândirii noastre.

Desigur, ceea ce ia cu asalt aceste ultime tărâmuri necunoscute este mai mult imaginarul şi mai puţin realitatea inteligenţei artificiale. S-a explorat încă prea puţin funcţionarea în interiorul capului nostru. S-a început mai degrabă cu inconştientul, ceea ce i-a permis lui Freud să desemneze o a treia umilire (subiectul nu e stăpân la el acasă), însă inteligenţa conştientă continuă să fie enigmatică.

Există aşadar aici un veritabil vis de cosmonaut încarnat de Japonia tehnică, un vis care ne fascinează şi deopotrivă ne sporeşte teama definitudine. Este vorba despre o ambivalenţă: Japonia demonstrează că lumea e finită şi că ar putea fi deschisă. Apocalipsa

înseamnă prezenţa sfârşitului, dar unul căruia putem să-i supravieţuim. Japonia tehnică exacerbează întrebarea despre tehnică aşa cum a pus-o Heidegger, în sensul că, în cele din urmă, nu numai natura a fost supusă mobilizării, ci şi omul. Japonia stă mărturie pentru asta şi sugerează, în acelaşi timp, că lucrurile nu sunt aşa de grave şi că putem totuşi supravieţui.

Există, de altfel, din acest punct de vedere, o strategie japoneză de aculturare care pune în scenă această fascinaţie a evadării şi a stabilităţii, a ataşamentului omului faţă de lume.

Putem să dăm aici exemplul marii expoziţii universale care s-a ţinut la Tsukuba, unde tema generală a fost următoarea: tehnica cea mai futuristă nu se opune nici naturii, nici culturii, nici artei, ea le prelungeşte. Cred că o imagine care le place japonezilor, dar care le place mult şi occidentalilor, este imaginea *grădinii de aclimatizare* a tehnicilor, ca un loc în care ar creşte speranţa acestei răsturnări dialectice pe care a anunţat-o Heidegger, cea în care tehnica, în chiar locul în care-şi desfăşoară toată frenezia, îşi va dezvălui esenţa sa proprie care n-ar fi până la urmă atât de departe de artă şi de poezie.

Tsukuba era visul răsturnării dialectice a lui Heidegger, vis materializat, expus. Erau acolo, bunăoară, simulacre de păsări cântând în copaci; caricaturizând puţin, era visul lui Heidegger revăzut de Walt Disney. Lumea s-a sfârşit, tehnica l-a mobilizat pe om şi, în acelaşi timp, ne place să credem că lucrurile nu stau aşa de rău şi că putem să ne obişnuim cu această mobilizare.

Voi aborda acum o altă temă pentru care ghidul meu va fi Kojève. Aşa cum ştiţi, Kojève a disperat Franţa intelectuală a anilor treizeci cu lectura sa la Hegel, centrată pe ideea sfârşitului istoriei. În ceea ce priveşte efectele acestei disperări asupra lui Bataille, excelenta cartea a lui Jean-Marie Besnier, intitulată la *politique de l'impossible*, demonstrează influenţa distructivă, coro-zivă, exasperantă, pe care Kojève a putut s-o producă asupra intelectualilor epocii.

Kojève care, ca funcţionar la OCDE, efectua călătorii, pleacă în misiune în Japonia, în 1959. Aici el suferă un soi de convertire. Se trădează pe sine, iar această trădare îmbracă forma unei note, apărute în ediţia a doua a lucrării sale, *Introduction à la lecture de Hegel* E singura notă pe care o adaugă acestei ediţii, o notă de aproximativ două pagini, care capătă prin urmare un relief destul de special: reeditezi o carte zece sau cincisprezece ani mai târziu şi adaugi o

singură notă. Toată lumea sare pe notă. Prima ediţie datează din 1939, a doua din 1968.

Această notă, care nu e deloc lipsită de însemnătate, exprimă un soi de convertire, de trădare în raport cu disperarea pe care o profesase vreme de zece ani. Nu v-o citesc integral, deoarece sunt două pagini scrise cu litere mici, e aşadar foarte lungă, însă îi voi extrage punctele tari. Pentru a fi întru totul exact, trebuie să spun că nu e chiar o notă adăugată textului, ci o notă la notă; exista deja o notă în acel loc şi ea se prelungeşte.

Reiau o parte din prima notă în care autorul confirmă sfârşitul istoriei, un rezumat al disperării pe care o evocam mai sus: „Mai multe călătorii comparative efectuate între 1948 şi 1958 în Statele Unite şi în U.R.S.S. mi-au dat impresia că dacă americanii fac figură de sino-sovietici îmbogăţiţi, e pentru că nici ruşii, nici chinezii nu sunt decât nişte americani mai săraci, de altfel pe cale de îmbogăţire rapidă. Am fost nevoit să conchid că *american way of life* era genul de viaţă specific perioadei postistorice, prezenţa actuală a Statelor Unite în lume prefigurând viitorul etern prezent al umanităţii întregi. Astfel, întoarcerea la animalitate apărea nu ca o posibilitate încă viitoare, ci ca o certitudine deja prezentă".

Putem admite că omul obişnuit, chiar dacă nu recunoaşte în societatea americană sfârşitul hegelian al istoriei, presimte în mod confuz că o lume funcţională, utilitaristă este o lume închisă, care nu mai face apel la o dimensiune specific umană de depăşire, de negare a ceea ce este. Astfel, sfârşitul istoriei provoacă acea supărare despre care vorbeşte Lyotard, supărarea unei postmodernităţi care n-ar fi decât extensiunea şi nu depăşirea modernităţii.

Pe scurt, Kojève spunea în termeni simpli, plecând de la o bază filosofică şi în acelaşi timp de la viziunea sa de funcţionar şi de economist observând pe teren China, U.R.S.S. şi Statele Unite: „Vedeţi, nu numai că sfârşitul istoriei este previzibil, dar el este deja prezent". Şi cred că asta corespundea, într-un anumit fel, cu ceea ce omul obişnuit n-a încetat să presimtă.

Dar nota la notă este mai interesantă: „Mi-am schimbat în mod radical părerea asupra acestui punct în urma unei recente călătorii în Japonia (1959). Am putut să observ acolo o societate unică în felul său pentru că este singura care a făcut o experienţă de viaţă aproape tricentenară în perioadă de sfârşit al istoriei, adică în absenţa oricărui

război civil sau extern. Însă existenţa japonezilor nobili care au încetat să-şi rişte viaţa, chiar în duel, fără a începe totuşi să muncească, a fost pur şi simplu animalică. Civilizaţia japoneză postistorică s-a angajat pe căi diametral opuse căii americane. Dar *snobismul*, snobismul în stare pură a creat acolo discipline negând datul natural sau animal, care le-au depăşit de departe în eficacitate pe cele ce se năşteau, în Japonia sau în altă parte, din acţiunea istorică, adică din luptele istorice şi revoluţionare ori din munca forţată. Desigur, culmile, niciunde egalate, ale snobismului tipic japonez care sunt teatrul *no*, ceremonia ceaiului şi ikebana, au fost – şi rămân încă – apanajul exclusiv al oamenilor nobili şi bogaţi. Dar, în ciuda inegalităţilor economice şi sociale persistente, toţi japonezii, fără excepţie, sunt astăzi în stare să trăiască în funcţie de valori complet formalizate, cu alte cuvinte complet golite de orice conţinut uman, în sens istoric. Astfel, la limită, orice japonez este în principiu capabil să procedeze, din pur snobism, la o sinucidere perfect «gratuită», clasica sabie de samurai putând fi înlocuită cu un avion sau cu o torpilă, care n-are nimic de-a face, ţin s-o precizez, cu riscul vieţii într-o luptă dusă în funcţie de valori istorice cu conţinut social şi politic. Ceea ce ne permite să credem că interacţiunea recent lansată între Japonia şi lumea occidentală va conduce, până la urmă, nu la o rebarbarizare a japonezilor, ci la o japonizare a occidentalilor, inclusiv a ruşilor".

Kojève scria aceste rânduri în 1959 şi trebuie să fim indulgenţi cu el, şocul descoperirii îl împinge la lirism, la exagerare, şi asta ne poate face să zâmbim. Cred că Yoshi, care se află acum printre noi, ar putea să ne spună că nu orice japonez mai este în stare să procedeze din pur snobism la o sinucidere perfect gratuită. Dar asta e oarecum regula exerciţiului. Am spus la început că ne aflăm într-o ficţiune hibridă, e şi cazul lui Kojève. Cu Hegel în minte, el se plimbă pe pământ japonez şi are un fel de a vedea Japonia care este ficţiunea lui proprie, şi anume un pic de realitate, desigur, dar şi o proiecţie a ceea ce este poate angoasa lui de mai bine de douăzeci de ani. Parafrazez sumar ceea ce a spus Kojève: Poate o lume să rămână umană, poate să evite animalitatea, după ce a acceptat sfârşitul istoriei? Adică fără să fi explorat acest impas al transformării istorice a lumii?

Ne putem oare imagina o lume care, în cele din urmă, a depăşit sfârşitul istoriei, dar care să rămână umană, o lume transistorică şi umană? Regăsim aici, la un nivel filosofic, aceeaşi problemă pe care o

puneau tehnica şi apocalipsa. Putem trece dincolo de apocalipsă? Dincolo de mobilizarea prin tehnică? Dincolo de sfârşitul istoriei, rămânând totuşi umani?

Să lăsăm deoparte ceea ce e excesiv, chiar comic în această invenţie a Japoniei pe care o face Kojève. El vede în termenul de „snobism" falia, posibilitatea de a supravieţui. Personal, aş fi folosit mai degrabă termenul de „dandism", căci cel întrebuinţat de Kojève naşte confuzii. În accepţiunea curentă, snobismul este adesea o scoatere în faţă a subiectivităţii în singularitatea sa. Cred că formalismul japonez despre care vorbeşte Kojève este mai curând o subidentificare, o ştergere a subiectului în codurile sale, bunăoară în anumite forme de politeţe. Termenul de „snobism" în sensul său curent este poate nefericit, nereuşit, el ne conduce pe o pistă falsă. Cred că ceea ce vrea să arate Kojève – şi va fi reluat, de altfel, într-un alt mod, de Barthes – este că subiectul se şterge în regulile jocului. Ceea ce primează este regula jocului.

După această punere de acord asupra termenului de „snobism", mi se pare că fascinaţia lui Hegel este construită, şi aici, pe o dublă imagine a Japoniei. Ca întotdeauna, regăsim exacerbarea dificultăţilor şi posibilitatea de a le depăşi.

Aşadar o primă imagine este cea a unei lumi care însoţeşte şi chiar precede cu o eficacitate surprinzătoare Occidentul industrial în acţiunea lui istorică de cucerire şi de dezvoltare economică. Dintr-un asemenea punct de vedere, el se înfăţişează fie ca un model de imitat, fie ca ilustrarea impasurilor şi a eşecurilor acestei societăţi. Dar în acelaşi timp – a doua imagine –, el reprezintă o lume care urmează, pe un plan diferit şi într-un mod mai mult sau mai puţin ocult, propria sa cale seculară, şi mai precis acest ideal al unui formalism eliberat de orice conţinut, eliberat chiar şi de psihologia subiecţilor care-l încarnează. Această imagine este cea care l-a inspirat, cred, pe Barthes în propria sa ficţiune a Japoniei. Barthes spunea, la începutul cărţii sale *Imperiul semnelor*, că făcuse experienţa faptului că structura societăţii, cu deosebire în termeni de semne, nu este singura posibilă, nu este de nedepăşit, că Japonia permite să ne imaginăm un sistem simbolic care n-are nimic de-a face cu ceea ce el numeşte semiocraţia occidentală fondată pe imperialismul sensului.

Imperiul semnelor, pentru Barthes şi pentru toţi cei care visează să scape unei lumi saturate de semnificaţii, îşi întemeiază puterea pe

vidul semnelor. Este vorba, în cele din urmă, de o ştergere a conţinuturilor subiective într-un univers de pur formalism. Toată opera de critică literară a lui Barthes se înscrie, de altfel, în această perspectivă.

Cred că fascinaţia pentru formalism care-l inspiră pe Barthes este şi cea care obsedează majoritatea practicilor japonezului", atunci când acesta intră în amestec cu *the american way of life*.

Posibilitatea unei diferenţe s-ar manifesta aşadar prin înlocuirea realului şi a legilor sale cu o regulă de joc, o regulă de scriere oarecum, iar aceasta ne aduce în vecinătatea universului seducţiei. Cred că ceea ce-i fascinează pe Kojève, pe Barthes şi pe mulţi dintre noi, până la urmă, este o lume în care *se preferă regula realului*. Puţin contează că japonezii obişnuiţi nu se sinucid. Ceea ce ne fascinează e că japonezii obişnuiţi cred că aşa ceva este cu putinţă. Noi nu ne gândim la asta pentru că n-am inventat niciodată în mod masiv, în cursul istoriei noastre, o lume în care fiecare ar prefera reguli alese în locul legilor impuse de către real. Iar japonezii continuă poate să considere ca şi imaginabilă o lume în care toată lumea spune: „Eu prefer regula jocului, viaţa pe acest pământ întemeiată pe o regulă a jocului, existenţa întreagă ca un joc (căruia i-aş putea, la limită, eventual schimba regulile), în loc să mă las pradă hazardului evoluţiei istorice fondate pe cucerire". În acest sens este Japonia o lume a seducţiei.

Jean Baudrillard Unde e seducţia aici?

Marc Guillaume

Să ne imaginăm nişte copii care se aşază într-un colţ şi spun: „Să ne jucăm". Accepţi sau nu accepţi; dacă accepţi să te joci, eşti sedus. Înlocuieşti realul cu jocul. A seduce înseamnă a captiva, a subordona realul unui formalism.

Jean Baudrillard

Am putea eventual să înlocuim realul şi jocul cu alţi doi termeni care sunt cei de lege şi de regulă. Poate că seducţia vine din faptul de a nu mai ţine seama de instanţa legii sau de a împinge totul din domeniul legii, adică din principiul realităţii, din principiul economic, moral, politic, istoric etc, către ceva arbitrar care este regula. Seducţia constă pur şi simplu în faptul că te-ai debarasat de lege, există cel puţin acest aspect, iar apoi se petrec şi alte lucruri, precum jocul, bunăoară. Dar transmutarea care te face să treci de cealaltă parte a legii este o

manieră de a demonstra că e totuşi posibil să trăieşti ca imagine a altului, în altă parte decât în lege, într-un univers guvernat de formalism.

Marc Guillaume în această notă adiţională apare reflexul unei jubilări de a fi găsit calea unei supravieţuiri dincolo de pretinsul sfârşit al istoriei. Kojève îşi aduce auditorii la disperare, pe Bataille în special, care-i scria scrisori înfrigurate şi care, pentru a depăşi această disperare, îi vorbeşte de „lucruri fără folosinţă" – ceea ce este într-adevăr de partea jocului şi nu a legii. Cincisprezece ani mai târziu, Kojève operează prin aceste câteva rânduri un soi de traversare a oglinzii legii.

Voi încheia cu un al patrulea stereotip, care este mai concret, şi pe care-l voi numi *alteritatea interioară* – în lipsă de ceva mai bun – un stereotip ce regrupează elemente mai înrădăcinate în practicile cotidiene.

Ceea ce m-a condus pe pista acestei idei a interiorităţii şi care intră în rezonanţă cu Japonia este un text de Oscar Wilde. Vă citez câteva rânduri extrase din *Intenţii* (1891): „Dacă doriţi să vedeţi ceva japonez, e inutil să mergeţi la Tokyo şi să vă purtaţi ca un turist. Dimpotrivă, rămâneţi acasă pentru a vă scufunda în studiul anumitor artişti japonezi şi după ce veţi fi pătruns spiritul stilului lor şi veţi fi surprins modul lor imaginativ de a vedea, ieşiţi în câte o după-amiază să vă aşezaţi în parc sau să vă plimbaţi la Piccadilly; dacă nu veţi descoperi acolo un lucru care să fie absolut japonez, atunci nu-l veţi descoperi nicăieri în altă parte".

Aceste idei vin ca un ecou la Chris Marker, care spune că alteritatea nu este o problemă de distanţă, ci de trecere a unei frontiere, o frontieră ce poate fi complet imaginară şi invizibilă.

E adevărat că imaginea Japoniei pentru Occident a fost pusă în evidenţă prin artă, literatură şi, puţin mai târziu, prin cinema.

prin această imagine au apărut anumite trăsături permiţând accesul, bunăoară, la alteritate în sexualitate şi erotism ori la numeroase singularităţi specifice culturii japoneze. Asta poate să dea un soi de erotism oriental minimal aşa cum îl găsim la Pierre Loti, care conduce la un exotism de suprafaţă şi câteodată la lucruri mai profunde. Permiteţi-mi să citez ca exemplu ecoul cu totul exagerat pe care l-au putut avea în Occident operele literare ale lui Tanizaki şi Mishima.

Tanizaki, de pildă, i-a stârnit lui Henri Miller o reacţie care mi se pare exemplară. El scrie în prefaţa la *Două iubiri crude*: „Efectul pe care-l produc asupra mea arta şi literatura japoneză este unul amestecat. Uneori, am sentimentul că ceea ce citesc se întâmplă pe o altă planetă şi-mi vorbeşte despre o specie care tocmai a fost descoperită; alteori, am acelaşi sentiment pe care l-am avut în China, că toate acestea mi-ar fi cunoscute, iar ceea ce văd, aud şi simt este expresia însăşi a omului originar, cel mai uman cu putinţă, cel mai universal dintre toate rasele de pe pământ".

Japonia, aşadar, în ficţiunea sa literară, este în acelaşi timp foarte departe şi foarte aproape, ca şi cum asta ar da naştere unei distorsiuni a spaţiului. Pentru ecoul exagerat al anumitor opere literare şi al anumitor filme, voi da ca exemplu *Imperiul simţurilor*, un film al lui Ōshima care i-a inspirat lui Foucault o analiză interesantă.

Sfârşitul filmului prezintă o scenă care poate fi interpretată ca o castrare. Pentru Foucault, nu e vorba nicidecum de asta şi cred că are dreptate, căci în istorie, sexul bărbatului aparţine atât femeii cât şi bărbatului, iar ca instrument de plăcere chiar mai mult femeii decât bărbatului. Prin urmare, amputarea sexului nu are sensul castrării, deoarece sexul aparţine mai mult femeii decât bărbatului.

Pornind de la remarce de acest gen, Foucault merge mai departe cu ideea unei mari rupturi între ceea ce numeşte *scientia sexualis* în opoziţie cu *ars erotica*. Şi el spune că, în fond, nu mai există decât o ţară – iar aici cred că exagerează asemeni lui Kojève – care n-a redus sexul la o ştiinţă, care are încă o artă erotică aşa cum exista într-o Antichitate occidentală (poate la fel de imaginară). Vedeţi în ce fel, realul japonez capătă, graţie unei proiecţii de reprezentare pe care o face occidentalul, alura a ceva mai îndepărtat şi mai apropiat deopotrivă.

În această stranietate, în această fascinaţie pentru un erotism altul sau presupus altul, ceea ce merită să fie subliniat este rolul jucat şi aici de formalism, pentru care veţi putea găsi abundente şi amănunţite descrieri. Veţi găsi o descriere a acestei forme extreme de formalism în ceea ce se numeşte „lumea florilor şi a sălciilor", adică lumea gheişelor, hărăzită esteticii seducţiei şi dandismului iubirii. Există o carte recentă a lui Guillain, *Gheişele sau lumea florilor şi a sălciilor*, care descrie cu minuţiozitate formalismul acestui erotism.

Veţi vedea până unde întreg conţinutul acestei arte este întâi de

toate un snobism în sensul lui Kojève, un formalism pur. Problema e totuşi importantă, pentru că raportul între sexe pune în joc alteritatea obişnuită, masivă, interpsihologică, fiind aşadar laboratorul în care putem vedea dacă, în privinţa sexualităţii, japonezii au reuşit să trateze într-un mod original chestiunea altului, acolo unde puteau să se amestece toate problemele psihologice. Au reglat-o oare, şi aici, prin formalism? E un punct foarte important, care nu poate să nu fascineze occidentalii împietriţi într-un tratament al alterităţii sexuale, supraîncărcat de consideraţii psihologice şi sociologice.

Un ultim punct, în sfârşit. Atunci când importi toate aceste exotisme, toate aceste esoterisme, ajungi la un zăcământ inepuizabil de fragmente. Pornind de la aceste fragmente, poţi construi tot soiul de hibrizi monstruoşi; societatea japoneză oferă ea însăşi Occidentului aparenţa unei proximităţi sub crusta de americanizare. Cu alte cuvinte, *the american way of life* se amestecă în tot şi acoperă totul. Dar sub această crustă, ceva – în străfundul său – va rămâne foarte îndepărtat şi foarte închis.

Există astfel ceva cu adevărat monstruos în hibridul japonez: un soi de aparenţă de proximitate şi un nucleu respingând această proximitate. Asta va permite, cu o complezenţă adeseori înşelătoare, o exportare directă a unor însuşiri culturale smulse din contextul lor, dar cu o realizare, în fond, a snobismului universal, ce va face loc concretizării parţiale, superficiale, uneori într-o manieră grotescă, a previziunii lui Kojève.

Mi se pare că toată această Japonie imaginară care ne înconjoară din toate părţile păstrează un nucleu comun care ar schiţa o utopie, un fel de buric al lumii, sau mai degrabă un ombilic al tuturor culturilor posibile; un nucleu, în orice cultură, care nu poate fi analizat, în sensul în care Freud spunea că e imposibil să vorbeşti despre ombilicul visului, întrucât el rezistă oricărei interpretări. Poate că un asemenea ombilic ar realiza exotismul pur căutat de Segalen, adică „percepţia acută şi imediată a unei incomprehensibilităţi eterne”.

În acest punct cred că sunt foarte fidel demersului lui Segalen, care se întreba cum să faci pentru a nu te împotmoli în societatea pe care o întâlneşti, cum să nu devii chinez în China; el afirma că o cale potrivită este să deteşti chinezii, să nu trăieşti cu ei. Segalen îşi pune întrebarea: „Cum să rămâi la distanţă?” Graţie acestor monştri, acestor ficţiuni japoneze, distanţa se păstrează, deoarece există un nucleu de

incomunicabilitate care se menţine. Iar apropierea se face fără îndoială prin mijlocirea a ceea ce este japonez.

În acest fel, putem rămâne fideli demersului lui Segalen de apropiere şi de îndepărtare, spunând că exotismul veritabil e fondat pe o oscilaţie: el înseamnă a-l recunoaşte pe altul şi apoi a reveni la sine.

În sfârşit, voi conchide avansând câteva remarce. Există mai întâi un punct pe care n-am avut ocazia să-l amintesc până acum vorbind despre Segalen. El a observat foarte bine problema unei prea mari diferenţe şi, prin asta, o precede întru totul pe Mar-guerite Duras, o anunţă chiar. Nu pot să rezist plăcerii de a vă cita, din *Eseul* despre *exotism*, pagina 90: „Amanţii ar fi îngroziţi dacă, în momentul cel mai intens al voluptăţii lor împărtăşite, ar măsura bariera de netrecut care-i separă şi-i va separa întotdeauna, în ciuda aparentei armonii a unicei lor bucurii”.

Marguerite Duras şi-a construit întreaga sa operă pe această specie de comunitate imposibilă, comunitatea amanţilor. Ceea ce e deja exprimat de către Segalen.

El remarcă faptul că o prea mare diferenţă face imposibilă experienţa alterităţii. Numai o mişcare de oscilaţie permite o dezvăluire. Segalen ne pune în gardă împotriva turismului superficial, împotriva asimilării – deci a riscului unei prea mari proximităţi –, dar el îşi dă seama şi de alt risc, şi anume că, orice-am face, vom fi mereu separaţi de altul. În această pendulare între două riscuri se elaborează o gândire a comunităţii imposibile. Demersul său este, de fapt, în primul rând o *procedură*.

Segalen era fascinat de un alt demers, pe care-l numea bovarism. Acesta e un cuvânt care s-a învechit. În ce mă priveşte, eu îl înţeleg în felul următor: este ideea că, plecând de la sine, un individ poate crea o ficţiune hibridă. Adică elaborează o fiinţă fictivă, plecând de la el însuşi. Înţelegem aşadar referinţa la Madame Bovary. Subiectul real apare atunci, pornind de la această fiinţă fictivă, ca un altul.

În fond, bovarismul este un exemplu de exotism interior: mă las înghiţit de propriul meu rol şi, instantaneu, mă observ ca alteritate, creez înăuntrul meu această distanţă.

În vecinătatea bovarismului se găseşte narcisismul – care este o altă perversiune. Subiectul îşi *creează* o imagine pe care sfârşeşte prin a o iubi mai mult decât pe sine însuşi; imaginea ucide subiectul. Narcisismul, aşa cum spune foarte bine Clement Rosset, se manifestă

adesea la oamenii care nu se iubesc îndeajuns pe ei înşişi. Asta mi se pare că ilustrează, la nivel interior, acel demers pe care Segalen îl efectuează prin călătorie, socotind-o catastrofală. Pentru el, în fond, călătoria este un artefact permiţând acest tip de experienţă a alterităţii. În fond, călătoria este un scurt-circuit, care ne facilitează asemenea încercări de alteritate.

Estetismul lui Segalen este un punct ce mi se pare interesant: „La urma urmelor, avem nevoie de diversitate, avem nevoie de altul pentru că asta ne face plăcere, pentru că ne trezeşte simţurile, iar simţurile înseamnă viaţă". Este vorba de a înţelege la ce serveşte acest senzualism al lui Segalen. Răspunsul, pentru el, este o estetică. Era pasionat de pictură şi avea o strategie a alterităţii în plăcerea estetică. Nu era de acord mai ales cu faimoasele „corespondenţe", curente în epocă, bunăoară muzica ce trimite la pictură; dimpotrivă, credea că trebuie să te bucuri de muzică în sine, lăsând deoparte toate elementele de ordin cultural. Să te bucuri de regula estetică, înţeleasă în perfecţiunea şi în arbitrarul său.

Asta mă trimite cu gândul la un contemporan al lui Segalen, care n-a fost pus niciodată în raport cu el, desigur, şi care e Sacher-Masoch; acesta este, într-un anumit fel, un apostol al senzualismului. Masoch se angajează la rândul lui într-o experienţă de exotism. El construieşte un obiect şi o procedură de relaţionare cu acest obiect. Pentru a construi femeile-tiran, a luat bineînţeles femei reale şi le-a făcut să joace un rol de ficţiune care sporea îndepărtarea de ele şi, în acelaşi timp, le apropia de fantasmele sale.

La un moment dat, am aşezat sub emblema „Niponei" ceea ce spuneam despre Japonia, pentru a crea un ecou la filmul lui Godard, *Chinezoaica* (1967). „Nipona" era un mod de a dubla alteritatea Japoniei prin celălalt sex şi cred că Masoch şi-a bri-colat nipone care erau femei mai mult sau mai puţin tiranice din punct de vedere fictiv, artefacte pe care le-a construit în felul său, un anumit mod de a îmblânzi femeia. De ce? Pentru senzualitate, pentru o plăcere pur estetică. Acest estetism delirant al lui Masoch se apropie în cele din urmă de Segalen. Şi, după părerea mea, călătoria interioară a lui Masoch nu este foarte diferită de călătoria exotică a lui Segalen în China sau în Tahiti.

Jean Baudrillard

Pot să adaug ceva despre Japonia tocmai în prelungirea a ceea

ce-ai spus, deoarece mi se pare că *analiza* ta este cu adevărat bună; mai ales când e vorba de a trece mai departe de acest contrasens absolut în privinţa Japoniei, deşi există contrasens în privinţa mimetismului, a imitaţiei, a incapacităţii de a crea, dar, în acelaşi timp, a atotputerniciei mimetice etc. Pe scurt, absurditatea pe care o recunoaştem în toate aceste variante.

Asta ar produce, dacă putem spune astfel, excursia în Japonia. Asta ar produce eventual tipul ideal al acestor călătorii alegorice, o călătorie care nu pretinde în niciun fel să surprindă realitatea, şi în mod special pentru Japonia, întrucât dacă vrem să mergem acolo pentru a vedea cum stau într-adevăr lucrurile cu jocul de-a realul, de-a seducţia, ar fi un contrasens perfect să căutăm realul Japoniei.

E evident că trebuie să mergem acolo depăşind imediat acest real şi deci trecând într-un soi de proiecţie alegorică, care este efectiv cea mai bună manieră de a ajunge cât mai departe cu putinţă în înţelegerea lucrurilor, rămânând totuşi în distanţa alegorică a lucrurilor; fără amestecuri, fără promiscuitate – acesta e întrucâtva secretul Japoniei şi secretul exotismului în general.

Japonia pune din plin această problemă, căci cea mai mare confuzie în privinţa acestei ţări s-a făcut în termeni de mimetism şi de imitaţie. Evident, pentru noi, mimetism şi imitaţie sunt valori condamnate, pentru că nu sunt autentice, originale, creatoare. De aceea, întreg sistemul japonez e respins într-un soi de sucursală monstruoasă a occidentalismului. Iar asta continuă până azi.

Secretul este deci în altă parte, el se află în snobism. Mă bazez aici pe prima analiză pe care ai făcut-o, cea despre starea de exacerbare a tehnicii şi deci de rezolvare a tehnicii prin faptul de trece dincolo. Mai-tehnic-decât-tehnicul aduce un fel de rezolvare a principiului tehnologiei, a principiului realităţii tehnice. Japonia trece dincolo de realitatea tehnicii, poate într-o hiper-realitate, dar, fără îndoială, şi într-o extrateritorialitate a tehnicii care, într-un anume fel, aproape că ne eliberează de ea.

Un alt mod de a vedea cum se trece dincolo este desigur snobismul. Personal, cred că putem face o analiză a snobului foarte apropiată de cea a dandiului. Tu spui că snobul este mai subiectiv, eu nu cred asta; snob e şi cel care nu aspiră la universal, care n-are în principiu interioritate. Cred într-adevăr că nu există interiorizare psihologică a valorilor, a semnelor şi a formelor la snob, că există doar

afectare.

Calitatea înseamnă afectare. Există şi în acest punct o nuanţă peiorativă în textul lui Heidegger, dar dacă îl luăm în sens literal, afectarea are sensul artificiului, al facticelui. Nu există origine, nici autenticitate, nu există realitate profundă a lucrurilor, totul este formalizat, totul este sedus tocmai în acest sens, adică smuls din realitatea sa, smuls substanţei sale, regulii sale.

Cred că am putea reveni asupra acestui punct, şi anume că Japonia poate servi de exemplu tuturor celorlalte culturi (şi nu numai culturii noastre), bunăoară chiar şi celei americane; am avea atunci un efect de retur foarte curios şi paradoxal. El ar ţine de faptul că toate aceste culturi, spre deosebire de a noastră, nu sunt „afectate" de virusul originii, al autenticităţii. Iar Japonia nu e făcută pentru aşa ceva. Scrierea sa, religia sa, totul vine din altă parte. În aceste culturi, faptul că totul vine din altă parte e un principiu înrădăcinat; nimic nu vine din sine însuşi, din fiinţa sa, din esenţa sa. Asta e preconcepţia noastră, prejudecata noastră occidentală.

Acolo este recunoscut şi se ţine cont de faptul că, în fond, totul vine din altă parte, dar asta n-are importanţă. Şi nu e vorba de un împrumut, ci mai degrabă de a transmuta lucrurile şi de a te bucura astfel de o libertate totală, de o putere mult mai mare arunci când nu există această ipotecă, acest virus al originii. Datorită acestui lucru, asemenea culturi – şi Japonia prin excelenţă – sunt culturi ospitaliere şi nu mimetice. Ca şi cum ospitalitatea ar fi acordată la tot ceea ce poate să se întâmple, inclusiv şi mai ales tehnologiei, capitalului etc. Acesta e deci snobismul, în sensul în care avem impresia că Japonia îşi oferă luxul unei modernităţi, luxul tehnologiei, dar al unei tehnologii fără detentorializare.

La noi, tehnologia îşi are principiul realităţii în destructurarea teritoriilor, în vreme ce acolo se poate absorbi orice pentru că eşti deja de cealaltă parte. Poţi absorbi această specie de corp fără organe care este capitalismul, Occidentul, fără a-ţi trăda propriul cod secret, propria regulă, propriul ritual.

Neaspirând la universal, în sensul acesta, Japonia reuşeşte să accepte tot, să fagociteze tot, să asimileze totul în termeni aproape canibalici, dar transformându-l în aparenţă. Aceasta este seducţie, până la urmă, posibilitatea de a te juca cu semnele, nu cu un sens universal al lor, ci cu semnele ca semne. Barthes explica foarte bine în

Imperiul semnelor această posibilitate de a te juca, de a transforma totul în aparenţă. E secretul seducţiei şi, în acest sens, Japonia îşi propune ceva pe care reuşeşte să-l *realizeze*.

Toate culturile primitive fac acelaşi lucru, integrează elementele culturii occidentale, obiectele, semnele, formele etc. Le reciclează undeva pe traseul circulaţiei lor, în ciclul lor ritual.

În cele mai multe cazuri, o fac din disperare, din sărăcie şi pentru că sunt obligate s-o facă. Dar toate culturile se hrănesc cu Occidentul într-un fel sau altul şi există aici ceva ireductibil, ceva pe care putem totuşi începe să-l măsurăm.

În ceea ce priveşte Japonia, lucrurile sunt şi mai fascinante, pentru că reuşeşte să transmuteze ceea ce reprezintă sfârşitul sfârşitului, produsul cel mai sofisticat al culturii occidentale, care ar fi progresul, tehnologia, modernitatea etc. Ea reuşeşte să transforme această tehnică şi esenţa sa, capitalul, conceptul său, în strategie pură, în joc şi în afectare.

Aceasta este, prin urmare, una din formele exotismului radical despre care vorbeşte Segalen. Am putea să-l căutăm în culturile arhaice, spunându-ne că el a rezistat tocmai acolo; dar, dacă ne-am spune: „În fond, ele reuşesc să se păstreze, există un nucleu dur, dar, în cele din urmă, acest exotism pe cale de dispariţie va fi complet distrus într-o bună zi, călătoria este o aventură disperată de care nu vom mai avea parte” – înseamnă că am produce încă o versiune săracă în termeni de rezistenţe.

Uneori, aceasta este şi viziunea lui Segalen, şi este o viziune corectă. Dar Japonia e o contradovadă, căci acest exotism radical a reuşit să treacă proba cea mai hotărâtoare, cea mai crucială, care este modernitatea, şi continuă să meargă înainte, dincolo de această probă. Este aşadar ceva cu adevărat extraordinar.

Secretul constă poate în faptul că Japonia nu-şi face niciun fel de iluzie în privinţa propriei sale autenticităţi, a propriei sale dorinţe, a propriei sale origini, în privinţa faptului de a gândi în secret, cu un soi de pudoare, de modestie nemaipomenită, că totul vine din altă parte, că nimic nu-i este propriu, că nu există fiinţă în sine şi că asta dă o putere asupra tuturor lucrurilor din clipa în care capeţi o asemenea flexibilitate totală. Secretul alterităţii constă, până la urmă, în a gândi că totul vine din altă parte.

În ce ne priveşte, noi suntem efectiv condamnaţi să gândim că

totul vine din noi şi, evident, să ne culpabilizăm; să acceptăm toată responsabilitatea pentru ceea ce ni se întâmplă, aceasta este boala noastră, destinul nostru nefericit şi cel al Occidentului.

Se poate vorbi oare de sexualitate aşa cum ne propui tu? Nu ştiu, însă e clar că, spre deosebire de a noastră, sexualitatea lor nu este câmpul unei dorinţe proprii, profunde şi autentice, a unui individ, ci ar fi exigenţa de a o realiza, de a o împlini; poate că aceleaşi principii se aplică şi aici, adică totul vine din altă parte.

Căci sexualitatea ca dorinţă interiorizată are în mod necesar un destin nefericit, şi anume destinul refulării. E alteritatea refulată în noi şi pe care nu reuşim s-o tratăm, s-o transmutăm, tocmai pentru că suntem stânjeniţi de ea; într-un asemenea moment, există confuzie între noi şi noi.

Principiul alterităţii a dispărut. Prin urmare, am pierdut oarecum această posibilitate de a-l păstra pe altul ca altul, celălalt sex ca altul. În eliberarea sexuală, suntem în promiscuitate; asta nu înseamnă că ea nu reprezintă nimic, ci înseamnă că există un destin nefericit de la bun început, pentru că el este scurtcircuitat de interioritatea psihologică.

Nimic din toate acestea în Japonia, cel puţin în modelul pe care ni-l facem despre ea, desigur; există posibilitatea ca altul să rămână altul celuilalt sex, dacă pot să spun aşa. Sexualitatea nu ni se mai înfăţişează atunci ca împlinirea unei dorinţe, ci ca un rit, ca un serviciu, prin urmare figura gheişei care este mult mai distantă nu obturează nicidecum o senzualitate exacerbată.

Rămâne distanţa altului, care, după Segalen, e principiul însuşi al exotismului: a menţine distanţa. În mod curios, am fi tentaţi, în forma inversă care ar însemna să mergem către altul, să ne asimilăm sau chiar să ne jucăm de-a diferenţa, dar să ne jucăm într-un grad şi sub un principiu global şi universal. Aici, e vorba de altul ca altul. Nu există universal, există un altul, există alteritate. A-1 păstra ca atare devine efectiv o sarcină imposibilă pentru noi, deoarece suntem hărăziţi peripeţiilor interiorităţii. Japonia ni se prezintă deci ca un exemplu fantastic al acestei posibilităţi, ce pare a fi – să sperăm, măcar – indestructibilă.

După ce am făcut ocolul prin Japonia, care este totuşi modelul cel mai tare, cred că această analiză poate fi transpusă în toate celelalte culturi, poate chiar şi în cultura noastră. Diferenţa lui Kojève între

american şi japonez, la nivelul conceperii lucrurilor, este aşadar adevărată, dar poate că lucrurile nu sunt aşa de simple, întrucât rămâne ceva de o incomprehensibilitate eternă, cum spunea Segalen, inclusiv în raportul nostru cu modul american, cu condiţia să nu-l considerăm nici pe acesta ca fiind real. Asta e problema. Dacă adoptăm în realitatea lucrurilor o formă americanizată, atunci toată planeta este aşa în termeni de realitate, în termeni statistici… Dar acesta nu e nicidecum punctul de vedere bun.

Marc Guillaume

Este adevărat că putem găsi întotdeauna un punct de vedere din care o altă cultură apare ca incomprehensibilă, incomensurabilă, în această privinţă, Japonia nu are nicidecum monopolul unei alterităţi radicale. Există ficţiuni ale Americii, ale Indiei, ale Magrebului etc, toate la fel de enigmatice şi de captivante precum cele ale Japoniei.

Dar mai există momente şi spaţii în care aceste ficţiuni devin absolut necesare şi stârnesc o pasiune extraordinară. În Europa, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea, India, limba şi cultura sa, religiile sale şi filosofia sa au exercitat o fascinaţie complet dispărută astăzi, asupra intelectualilor englezi, francezi şi germani. Între 1800 şi 1810, apare, pornind de la lucrările lui Herder şi Schlegel, chiar o adevărată pasiune germanică pentru India, care va avea, de altfel, un ecou considerabil la Schopenhauer şi Nietzsche (vezi cartea lui Roger-Pol Droit, *L'Oubli de Vinde*, 1989).

La niveluri diferite şi mai diverse, Japonia a înlocuit în imaginarul occidental India, căzută azi în uitare. Nipomania actuală se explică prin ficţiuni specifice din punctul de vedere al unei chestiuni care obsedează Occidentul astăzi, cea a sfârşitului Istoriei. Nu e nevoie deci să căutăm un bun unghi de vedere pentru a găsi o singularitate japoneză, căci realitatea japoneză, fără să fie nevoie s-o interpretăm, pare să ne ilustreze impasurile şi să ne întărească angoasele. Hiroshima şi noile tehnici care mobilizează natura, viul şi oamenii înşişi ne umplu întreg orizontul, intră în rezonanţă cu istoria noastră recentă (Auschwitz şi tehnicile sale de exterminare). Acestor întrebări şi angoase occidentale, Japonia pare să le aducă mai întâi un răspuns occidental, postmodern (mai postmodern decât postmodernul, un soi de pastişă), ea propune o lume deopotrivă regresivă şi progresivă. Expoziţia de la Tsukuba era o machetă a acestei lumi. Dar, privind lucrurile mai îndeaproape sau privindu-le cu mai multă imaginaţie, ne

dăm seama că acest răspuns aparent nu este decât un răspuns de politeţe. Unei întrebări forţate (războiul, capitalismul, tehnica şi întrebările pe care acestea le stârnesc au fost impuse Japoniei), care nu este pusă în termenii culturii sale, Japonia îi răspunde, după obiceiul său, în termenii celuilalt (şi, într-un anume fel, mai bine decât celălalt). Dar, în acelaşi timp, întrebării factice îi răspunde prin facticitate şi prin ficţiunea sa proprie, prin afectarea sa, şi asta e ceea ce ne surprinde.

Jean Baudrillard

Rădăcina facticelui este a face. Facticele nu este departe nici de fictiv.

Marc Guillaume

Nu cred însă că afectarea are aceeaşi rădăcină.

Jean Baudrillard în orice caz, există derivaţii care fac parte din seducţia limbajului, nu le putem scăpa, sunt efectele de seducţie ale limbajului. Termenul de afectare mi se pare că dă seama destul de bine de asta, dacă-l citim efectiv în acest fel, ca factice sau fictiv. Şi există de fapt o posibilitate de a se elibera de realitatea lucrurilor, de sensul lor şi deci de apocalipsa lor – deoarece e clar că principiul unei realităţii lineare conduce inevitabil la apocalipsa, la sfârşit, există în mod necesar sfârşitul. În vreme ce un principiu diferit, un principiu al facticităţii este altceva, te poţi elibera de el întrucât până şi apocalipsa face parte într-o anume măsură din el ca element esoteric. Ar fi interesant să dezvoltam această ipoteză, deoarece afectul însuşi e construit – construit şi nu produs.

Apocalipsa înseamnă sfârşitul secretului. Literalmente, înseamnă dezvăluirea, revelarea, adică totul este spus. Este sfârşitul metaforei, sfârşitul secretului. Bomba nucleară este, în fond, Soarele căzut pe Pământ, adică sfârşitul Soarelui ca metaforă, ca distanţă.

Acesta e încă unul din elementele snobismului; mă întorc la el pentru că nu există în cazul său o corelaţie între semn şi sensul său. Snobul – sau dandiul – ia toate semnele de acolo de unde le găseşte; lucrează cu ele şi le exacerbează. Există întotdeauna o dimensiune exacerbată, dimensiune în acelaşi timp aproape parodică, afectată. Afectarea implică această exacerbare, dar ea este oarecum o eliberare prin „mai mult decât" şi nu o catastrofă. Nu există catastrofă în „domeniul snob". Regula jocului, cea a jocului semnelor, învinge întotdeauna în ciuda peripeţiilor reale. Chiar şi apocalipsa poate intra în afectarea generală, fără ca asta să fie ceva specific japonez.

Călătoria siderală

Jean Baudrillard

Explorăm tema alterităţii prin călătorii, exotisme, oarecum, dar trebuie să înţelegem că în această privinţă vorbim de ţări, de culturi. E un soi de transversalitate, de explorare metaforică, e o manieră de a se „plimba" prin ceea ce este altul, prin ceea ce e străin, de a-i palpa un pic străinătatea, de a vedea dacă ea se pierde, dacă se recreează, dacă se inventează. Iar călătoria, înţeleasă în sensul cel mai larg al termenului, este un instrument, un fel de scenariu posibil într-o asemenea descoperire.

Am pornit de mai multe ori de la Segalen, putem să ne referim din nou la el. Mai bine să avem o singură referinţă decât mai multe, atâta vreme cât este una solidă; iar aceasta este una solidă. Segalen însuşi vorbeşte de exotism, care era totuşi obiectivul, ţinta lui, iar în ce priveşte călătoria, spunea: „Nu e necesar, pentru a obţine şocul exotismului – deci al străinătăţii – de a recurge la episodul perimat al unei călătorii, însă episodul şi punerea în scenă a călătoriei, mai mult decât orice alt subterfugiu, permit această luptă corp la corp, brutală, rapidă, necruţătoare şi dau astfel înţeles fiecărei lovituri".

Călătoria, aşadar, este un alt gen de subterfugiu, dar cel mai bine adaptat dintre toate. Asta presupune pur şi simplu că nu pierdem din vedere faptul că miza nu este călătoria etnografică sau călătoria pitorească. Prin urmare, nu trebuie să ne lăsăm furaţi nici de călătorie, nici de ţară, nici de viaţa cotidiană, de trăirea pitorească a lucrurilor, un exotism aproape în sensul rău al termenului. „Nici chiar de sine însuşi", spune Segalen. Nu trebuie să ne lăsăm furaţi de un tip de identitate sau de asemănare pe care am avea-o cu alţii. E un joc ce poate avea mult farmec, poate să fie foarte seducător, dar nu asta e miza unei aventuri precum cea descrisă de Segalen.

Pentru Segalen, şi din punctul nostru de vedere, exotismul este înţeles ca un soi de lege fundamentală a intensităţii senzaţiei, a exaltării simţirii, deci a trăirii; cu toate acestea, e o căutare mult mai indeterminată. În spiritul lui Segalen, e o lege, adică toţi oamenii sunt supuşi legii exotismului: există o stranietate radicală, fundamentală, pe care nu trebuie în niciun caz să încercăm s-o abolim într-un fel de fuziune sau de confuzie generală şi pitorească, ci a cărei regulă trebuie menţinută.

Este oare teoria exotismului, pe care o schiţăm aici, până la

urmă o etică? O estetică? O filosofie? O artă de a trăi? O viziune despre lume? Puţin din toate acestea la un loc. O putem considera un soi de ipoteză curioasă, paradoxală, căci, în fond, e vorba de o ipoteză ineluctabilă. În principiu, o ipoteză este lansată pentru a atrage dezminţirea, dar aici avem un tip de ipoteză ce nu va putea fi verificată, nici dezminţită, un fel de destin. Aşadar, în acest sens, e un fel de plăcere pentru că este în cele din urmă o sursă de seducţie.

Plecând de la postulatul că alteritatea radicală este de negăsit, obiectivul pare deci de la bun început imposibil. De aceea a vorbit Marc Guillaume despre politica imposibilului. În orice caz, finalitatea e situată în afara jocului. Căutarea călătoriei, care este metafora jocului, este şi ea imposibilă. Această căutare e evocată de Segalen: ea nu este un adevăr etern, ci e situată în epoca sa, în contextul său, adică (şi aici reiau citatul său pentru că este cu adevărat interesant): din clipa în care ştim că Pământul, după ce l-am descoperit, explorat etc, este o sferă, o bilă, că e deci închis în sine însuşi, el reprezintă un soi de concentri-citate a lucrurilor, iar asta înseamnă sfârşitul călătoriei. Nu va mai exista niciodată călătorie în sensul finit al termenului; va exista turism, adică ideea de a face turul a ceva, al circulaţiei, bineînţeles. Dar totul va începe să se învârtă în cerc pentru că, spune el, de îndată ce te îndepărtezi de un punct al sferei de fapt te apropii de el pe partea cealaltă.

Nu mai există deci linearitate, nici infinit posibil, nu mai există decât o circularitate a cărei formă *kitsch* este turismul actual, care a invadat totuşi întreaga planetă şi de care călătoria, sub forma căutării exotismului, nu poate să nu ţină seama. Nu mai suntem pe vremea marilor călătorii care credeau că descoperă ceva şi chiar descopereau ceva. Atunci exista o mizăşi, în egală măsură, un rezultat, o aventură a necunoscutului.

Acum, ştim că ne aflăm într-o lume orbitală, închisă oarecum în ea însăşi, şi că trebuie deci să urmăm legea acestei concentricităţi, căreia nu-i putem scăpa. În acelaşi timp, trebuie, aşa cum spune Segalen, să căutăm un exotism radical. Trebuie deci, în orbitalitate, să căutăm un fel de exorbitare, de exorbitalitate, care ar putea sparge acest destin plat al turismului.

Există, de fapt, un cu totul alt paradox al călătoriei. Mă gândesc la celălalt tip de călătorie despre care se vorbeşte, şi anume călătoria prin drog. E un lucru care nu se află nicidecum în afara câmpului

alterităţii.

Ce se petrece în această călătorie? Drogul este o călătorie, dar una psihodramatică, dacă putem spune aşa, e psihodrama călătoriei. Iar această călătorie nu este nici excentrică, nici exotică etc, ea nu cunoaşte un altul, ci este totul; e călătoria care implodează în cele din urmă. Ea involuează în sine însăşi, se parcurge pe sine, iar orbita ei se restrânge la creierul, la capul sau la corpul drogatului. În realitate, această călătorie nu mai trăieşte decât din alterarea de sine. Nu mai există altul, nu mai există decât o sumă de alterări interioare şi de alterităţi interioare extreme, vitale, în care subiectul nu se mai smulge propriei sale vieţi. Dimpotrivă, el involuează complet în această viaţă şi este aservit propriei sale psihodrame.

Acesta este întrucâtva capătul călătoriei, este capătul în care călătoria centripetă – şi nu centrifugă – devine călătorie implozivă, terminându-se cu ea însăşi, într-un singur punct oarecum; dar un punct din care, în principiu, tot restul ţi-e oferit. E de-ajuns să te afli aici; totul se petrece în capul tău, toate ţările, toate culturile, toate viziunile, toate halucinaţiile, totul este prezent, nu mai e nevoie să te mişti. Aceasta este bineînţeles limita călătoriei. E în acelaşi timp limita exotismului şi contrazicerea ei totală, sfârşitul ei total.

Ceea ce e interesant, în această dimensiune, este a spune, odată cu metafora bilei, a Pământului ca sferă, că, în fond, cu cât explorăm mai mult marginile, dimensiunile, infinitul, cu cât mărim cercul cunoştinţelor despre ţări, cu atât lumea se restrânge mai mult. E o funcţie inversă într-un anume fel: cu cât am lărgit limitele cunoaşterii, cu cât am mers mai departe în descoperirea lumii, cu atât lumea implodează mai mult, devine mai orbitală.

După imaginea obişnuită a drogului, care este o implozie totală psihodramatică, acelaşi efect este descris de către Segalen spunând că sfera Pământului devine foarte mică atunci când ai explorat-o complet. Cu alte cuvinte, cu cât mergem mai departe în explorare, cu atât se produce mai mult un soi de implozie care este destinul invers al explorării, al exploziei.

Putem extinde şi mai mult imaginea la un alt teritoriu, la teritoriul altului. Odată cu altul ca fiinţă umană, se pun toate problemele comunicării. S-a spus bine, într-adevăr, că veritabila noastră călătorie era altul, alţii. În realitate, singura călătorie este cea pe care o faci în raport cu altul, fie el un individ sau o cultură, şi din

această perspectivă, cu cât se lărgeşte comunicarea, altfel spus cu cât schimbăm mai mult cu alţii, cu cât există mai multă comunicare, mai multe contacte, mai multe conexiuni etc, cu atât implodăm mai mult în noi înşine.

La sfârşit, subiectul comunicării, dacă mai putem să vorbim despre aşa ceva, este un punct care domneşte peste toate reţelele; asta bineînţeles cu ajutorul protezelor, al ecranelor, al maşinilor, al tuturor acestor tehnologii. Dar în această clipă, de fapt, devii o fiinţă închisă în propriul tău ecran, de unde comunici cu lumea întreagă. Cu cât comunicarea e mai mondializată, cu atât epicentrul e mai tribal, mai solipsist, mai închis în el însuşi.

Sistemul comunicării este dominat de un soi de paradox. Există o lege paradoxală a comunicării, contrară la ceea ce am putea crede, în sensul în care cu cât există mai multă comunicare, cu cât schimburile reale sunt mai adevărate şi se multiplică, cu atât se produce mai mult tocmai inversul.

Călătoria siderală

La limită, putem avea un univers total comunicativ, imperativ, cu atomi complet separaţi unii de alţii, implodaţi unii în ceilalţi. Pe planul aproape material al planetei, cu cât îi explorăm mai mult limitele, cu atât, ca printr-un ciudat sortilegiu, Pământul se micşorează şi devine un fel de bilă mică. Şi atunci trebuie să ţinem cont de această nouă dimensiune, care este o dimensiune implozivă şi care schimbă cu siguranţă toate legile, toate regulile jocului, inclusiv percepţiile noastre.

În cartea sa *Noi şi ceilalţi*, unde este vorba de o călătorie prin literatură, Todorov propune o clasificare a călătorilor, începând cu secolul al XIX-lea. După ce a vorbit de Segalen, de Chateaubriand şi de toţi marii călători, el face o clasificare a zece categorii de călători.

În primul rând, există *asimilatorul*. Este cel care călătoreşte pentru a asimila cealaltă cultură, deci pentru a o converti în realitate. Fie că e vorba de misionarul creştin sau de marxistul actual, ei sunt în misiune ideologică, economică sau de orice alt fel. Într-o anumită măsură, colonul caută şi el un fel de asimilare sau, în orice caz, îşi asumă una relativă, prin forţa împrejurărilor.

Profitorul: e neguţătorul. Este cel care călătoreşte fără să aibă vreun raport cu celălalt în originalitatea şi autenticitatea sa. El nu este, de fapt, pentru celălalt, decât alibiul unei alte legi, cea a valorii, ceea ce

e cu totul diferit. Este neguţătorul, este şi colonul, căci, desigur, categoriile se pot amesteca. Dar, în principiu, profitorul n-are ideologie, iar asta nu-i dă prea multă bătaie de cap; el călătoreşte, câştigă bani, exploatează, face comerţ cu sclavi negri.

Turistul: e a treia categorie, deşi fără îndoială una foarte complexă. Dar poate că vom avea timp să revenim la ea. Avem totuşi imaginea ei, intuiţia ei: chiar caricaturală, ştim în ce constă, pentru că am practicat-o cu toţii, mai mult sau mai puţin.

Călătoria *impresionistă*: este oarecum frumoasa călătorie din secolul al XIX-lea. Oameni ca Loti, Michaux, ori Barthes atunci când merge în Japonia. Este o călătorie în care intuiţia, sensibilitatea contează, ba chiar şi viziunea despre o ţară. Fără a ţine seama de faptul că subiectul este cel care vorbeşte, care călătoreşte cu viziunea sa despre lucruri. El nu are nicidecum pretenţia să extragă din călătorie reguli universale, ci se bucură de ea. Se bucură de diferenţă: prin asta este impresionist. El nu caută să universalizeze ceea ce vede.

Asimilatul: în acest caz, nu mai e vorba de asimilator, ci de cel care pătrunde cu adevărat într-o cultură, care adoptă un mod de viaţă; este într-o anumită măsură imigrantul. Deci, la limită, este un călător care nu mai este un călător sau, cel puţin, care încetează foarte repede să fie. Poate fi un imigrant prin forţa lucrurilor, poate fi şi un imigrant de bunăvoie, dar, la un moment dat, problema celuilalt nu se mai pune pentru că are loc un soi de fuziune.

Exotul (*l'exote*): este călătorul, după Segalen. Exotul este cel care păstrează o distanţă, care caută să menţină o distanţă de străinătate, delectându-se cu această diferenţă. Există o strategie a delectării, a seducţiei, care permite salvarea distanţei; nu trebuie nicidecum să încerci să intri, să te confunzi sau să te desidentifici. Trebuie să menţii distanţa şi să cultivi o tactică a acestei distanţe.

Exilatul: şi el se află la limita călătoriei. Poate fi cazul lui Descartes, care, aşa cum ştiţi, a trăit practic toată viaţa în afara Franţei, mai ales în Olanda.

Dar exilul poate fi o situaţie cu totul încântătoare sau o situaţie uneori nefericită (un exil politic sau de alt fel). Cu toate acestea, un mare număr de scriitori exilaţi au găsit aici un soi de energie a distanţei, a detaşării, a nostalgiei şi au extras din asta o energie creatoare. De exemplu, poate cunoaşteţi cazul lui Gombrowicz care a trăit douăzeci şi cinci de ani la Buenos Aires: a făcut din această

experienţă un fel de lege a genului. Dimpotrivă, a fi detentorializat în acest sens este o sursă de geniu. Prin urmare, există aici un atu major, dacă nu cumva ajungi să te pierzi tu însuţi, desigur. La limită, pentru a fi cu adevărat singur, trebuie să fii în altă parte. Şi aici, ceva are de-a face cu o strategie a exotismului.

Alegoristul: ia străinul ca metaforă critică, el călătoreşte „metaforic". Nu se află niciodată cu totul în ţară străină, ci rămâne în raport cu propria sa cultură, dar într-un raport critic. Altfel spus, cealaltă ţară îi serveşte de alegorie, de figură, pentru a emite o judecată, pentru a lua distanţă faţă de propria sa teritorialitate. Este, aşadar, într-o anume măsură, un călător inteligent, dar care nu se descentrează cu adevărat. El rămâne centrat pe propria sa cultură, nu-şi pierde rădăcinile, nu se exilează nici măcar mental, ci scoate din asta o mare complexitate.

O altă versiune a alegoristului este *dezabuzatul*, care nu călătoreşte decât pentru a verifica pretutindeni superioritatea propriei sale culturi. Numeroase colonii franceze sau americane n-au decât un discurs, cel al mizeriei acestei culturi americane: oriunde ar merge, lucrurile sunt la fel.

Poate că aceşti turişti sunt exaltaţi, vor să călătorească, să descopere lucruri, dar ei nu joacă jocul, n-au beţia vreunei descoperiri. Ei se mulţumesc mai degrabă să verifice că acasă e întotdeauna cel mai bine şi că, în fond, ceilalţi au în mod sigur nişte maniere foarte ciudate de a trăi; că, până la urmă, singurele fiinţe cu adevărat umane sunt totuşi congenerii noştri. Topologia dezabuzatului este aşadar un discurs centripet.

Todorov semnalează în fine o ultimă categorie, cea a *călătorului-filozof*. Prototipul, pentru el, este Montaigne. E o categorie oarecum ideală, un ideal-tip, şi ne putem întreba dacă el există cu adevărat. Filosoful este într-adevăr universalist prin destinaţie; ceea ce-l interesează este diferenţa în universalitate, în principiu el nu este etnocentric. Scopul său este verificarea varietăţii, a diferenţierii infinite a valorilor, a culturilor şi tentativa de conciliere într-o viziune universală a lucrurilor.

Asemenea tuturor clasificărilor – vom reveni la exot pentru că este ceea ne interesează aici –, şi aceasta se întemeiază pe un punct mort; în general, ele nu spun nimic, ci sunt pur şi simplu obiecte de lucru. Şi adesea, fie uită esenţialul, fie *ratează*, ceva.

În această clasificare, mă întreb dacă nu lipseşte tocmai tipul de călătorie actual, călătoria în forma sa cea mai contemporană. Este de fapt călătoria care nici măcar nu mai e terestră, ci e mai curând călătorie siderală, fără a vorbi desigur de călătoria spaţială, de zborul spaţial; călătoria pur vectorială, în care este vorba pur şi simplu de deplasare, de viteză, de circulaţie.

Cazul extrem (şi care e o istorie adevărată) este cel al femeii care a călătorit toată viaţa ei sau, în orice caz, mulţi ani din viaţă. Ea n-a părăsit niciodată aeroportul, a trecut mereu dintr-un aeroport în altul, a luat alt avion, a făcut turul lumii. Ba chiar a murit într-un aeroport! Ea era în călătorie, se afla pe o orbită. În acest caz, avem de-a face cu călătoria orbitală, spaţială, complet detentorializată, chiar în raport cu planeta care oferă o senzaţie foarte intensă.

Zborul aerian, un lung zbor, este deja aproape orbital. Dacă te duci la Los Angeles sau la Sydney, străbaţi un întreg univers, zborul însuşi este propria sa destinaţie. Este universul punerii pe orbită, unde, la sfârşit, pierzi ideea însăşi a revenirii pe pământ. Pare un non-retur, o punere definitivă pe orbită, seamănă cu ideea de vector, care este azi una din trăsăturile specifice ale călătoriei.

Bineînţeles, nu vei descoperi nimic, decât universul abstract, formal, al vitezei, al spaţiului, dar şi al timpului, căci, în acest caz, te concentrezi pe spaţiu-timp, te afli în dimensiunea relativităţii în raport cu lucrurile. Acest tip de călătorie aparţine unui alt context. El e mai degrabă inuman, întrucâtva extraterestru. Prin urmare, el influenţează sau contaminează astăzi toate celelalte tipuri de călătorie. Cu alte cuvinte, referinţa tuturor celorlalte tipuri de călătorie nu mai este ţinta de atins, oamenii de cunoscut, ci deplasarea, pura şi simpla deplasare-transfer.

Călătoria ca maşină-transfer: care este alteritatea acestei călătorii, pentru că ne aflăm totuşi încă în discursul alterităţii?

Nu mai există propriu-zis altul, ci un soi de circulaţie, de circumvoluţie, deoarece o lungă călătorie sfârşeşte mereu prin a se învârti în jurul Pământului, într-un fel sau altul. Iar ritmul nu mai este descoperirea, schimbul, ci un fel de detentorializare lentă, un soi de seducţie prin absenţă.

Eşti luat în posesie de către călătoria însăşi, deci prin absenţă, în egală măsură o absenţă a ta însuţi. În acel moment, te afli într-un avion, nu mai eşti responsabil de nimic, nici măcar de propria ta moarte; dacă

ţi se întâmplă ceva, există o iresponsabilitate totală, dând naştere unei fascinaţii imense, o stare secundă ce se transmite în corpul însuşi. Decalajul orar *creează* şi el un fel de stare de drog, de stare practic psihedelică, ce poate justifica prin ea însăşi, întrucâtva, călătoria. Putem numi asta călătorie? Nu ştiu ce să spun, dar aşa stau lucrurile. Un soi de aneantizare a propriei tale identităţi prin longitudine, latitudine, altitudine, viteză, toate acestea nefiind dimensiuni sensibile tradiţionale ale corpului. Este adevărat că, din cauza acestei poveşti, corpul poate obosi, deoarece, la un moment dat, el nu mai ştie unde se află. Se produce un gen de anamorfoză a călătoriei, o distorsiune a corpului, dar care este o încântare pentru spirit.

După părerea mea, această dimensiune există în toate călătoriile, chiar şi în cea pe care o faci cu maşina pentru a merge în vacanţă sau în altă parte. Dacă rămâi opt ore pe autostradă în maşină, la o proporţie redusă, lucrurile stau oarecum la fel. Este un soi de punere pe orbită care durează cât durează, este o detentorializare. Putem deci căuta astăzi o anume plăcere lipsită de finalitate. Poate că, de altfel, acolo unde ajungi, o să te plictiseşti vreme de o lună şi singurul moment transfigurator, iluminator, va fi fost paranteza vectorială pe drumul spre destinaţie.

E posibil ca raportul cu ceilalţi, care poate fi un raport psihologic, social etc. să ţină astăzi într-o anumită măsură de această dimensiune tranzitivă, transversală, vectorială; la limită, să nu facem altceva decât să circulăm în dorinţa celorlalţi, în relaţia cu ceilalţi. Putem imagina o relaţie puternică cu ceilalţi, cu o dorinţă proprie, o descoperire a celuilalt, a afectului, tot ceea ce-ar putea constitui pasiuni, cu o anumită intensitate. Şi, de asemenea, ni-l putem imagina efectiv pe celălalt ca locul de detentorializare pur şi simplu. Altfel spus, celălalt există, dar e făcut pentru a fi traversat; putem trăi cumva în dorinţa celuilalt, dar ca într-un exil, într-o altă dimensiune, holografică, în fond. El este atunci aproape o hologramă, prin care poţi să treci.

Călătoreşti în continuare, dar nu mai există rezistenţă, aterizare undeva. Rămâne un soi de detentorializare continuă, cu necesitatea de a trece, bineînţeles, dintr-un punct în altul, pentru că acest tip de călătorie îşi devoră efectiv propriul spaţiu; ea are nevoie de o reînnoire continuă. În cadrul ei, dorinţa proprie, energia proprie nu mai contează aşa de mult ca dorinţa de a se lăsa luat în posesie de către maşinile-transfer, de către vectori.

Ne putem astfel întreba dacă ceilalţi sunt prinşi într-adevăr într-o relaţie psihologică. Doar că la acest nivel nu mai există psihologie. Celălalt este încă un spaţiu formal, este încă prezent, dar e făcut pentru a fi traversat, el este un fel de spaţiu aerian.

Nu ştiu dacă putem ajunge departe sprijinindu-ne pe această ipoteză pentru a surprinde prin analogie tipul de relaţie sexuală contemporană; ce anume a devenit această constelaţie de relaţii psihologice între sexe, această specie de psihodramă a celuilalt care nu mai este făcut din maşini-dorinde (*des machines desiran-tes*), cum spunea Deleuze, ci dintr-o circulaţie, dintr-un spaţiu aproape vid.

Apare şi aici un soi de fascinaţie prin absenţă. Dar este o absenţă care e mereu mobilă, nicidecum o contemplare a absenţei. Trebuie să funcţionezi, să călătoreşti. Fără niciun punct de oprire.

Putem să avem în cele din urmă – din această explorare a celuilalt, din relaţia cu ceilalţi – aceleaşi amintiri, la fel de transparente ca şi cele de călătorie. Alteritatea ar fi fondată atunci pe un joc al absenţei. Celălalt ar fi un fel de metamorfoză, o anamorfoză a propriei tale forme. Celălalt sex s-ar dovedi şi el o anamorfoză a altului, dar nu chiar o dualitate tare.

Toate acestea se regăsesc puţin în categoria pe care am numit-o a alegoristului. Este practica sportivă a alegoristului, el călătoreşte pentru a se descărca de propria sa cultură, ceea ce constituie un punct fundamental. E o bună igienă să te debarasezi pur şi simplu de propria ta cultură, care poate să fie una bogată, complexă; este cultura ta, dar tocmai din acest motiv devine necesar să iei o distanţă fundamentală faţă de ea. În asta poate consta, în fond, toată plăcerea secretă a unei călătorii, nu în faptul de a se îmbogăţi din altul, ci pur şi simplu în a se debarasa de sine, a se descărca, trebuie s-o spunem cinstit, de ceva greu.

Într-adevăr, ştim prea bine că putem savura toate laturile pozitive ale propriei culturi, dar absorbim astfel şi toată prostia, toată stupiditatea; suntem mult mai sensibili la a noastră decât la a celorlalţi. Aşadar, nu poate fi decât un lucru bun s-o ţii uneori la distanţă.

Dacă te afli într-un deşert din Statele Unite, este adevărat că, în acel moment, nu toată profunzimea reuşeşte să se degajeze din cultura europeană, ea s-a volatilizat, a dispărut, şi asta provoacă o plăcere care face parte din senzaţia deşertului însuşi. Ea este spaţială, fizică şi, pe undeva, este mentală în sensul că ia forma unei evacuări radicale a

tuturor poverilor, a tuturor greutăţilor, inerţia propriei tale culturi.

Putem practica asta oriunde, nu neapărat într-un deşert, într-un oraş sau în altă parte, esenţialul fiind ca ţara să nu-ţi ofere ea însăşi o străinătate radicală, ci să-ţi permită să recuperezi un minimum de străinătate în raport cu propria ta origine. Şi voi spune că asta e esenţial. Este una din ideile pe care le putem aplica întru totul conceptului de exotism al lui Segalen, este una din seducţiile exotismului.

Poate că această formă a expulzării, a ieşirii din sine şi din propria sa dorinţă se impune astăzi în detrimentul călătoriei de descoperire, al călătoriei clasice.

De ce călătorim astăzi? Fără îndoială că nu mai există universal în sensul propriu. Nu mai există sinteză posibilă a experienţei prin călătorie.

Bineînţeles, toate acestea există încă, mai subzistă totuşi o latură estetică a călătoriei, dar aceste categorii sunt mai puţin importante decât cele care tind să reversibilizeze propria cultură, să se sustragă sensului tare, adică să scape propriului spaţiu, propriului spaţiu-timp; în sfârşit, o călătorie de scăpare, care îţi redă un soi de reversibilitate, de versatilitate şi de transparenţă în raport cu tot ce există.

Este călătoria din epoca Vărsătorului, care nu mai e o călătorie teritorială, nici măcar planetară, ci doar un fel de circumvoluţie versatilă şi care, în orice caz, te ajută să scapi de iluzia intimului, a privatului, a identicului, a teritorialităţii, deci de tot ceea ce constituie un sistem tare de valori, dar pus astăzi în discuţie pe o scară foarte largă. Toate se adaugă oarecum la ceea ce a fost spus aici despre Japonia.

Vom relua una dintre categorii, cu care am lucrat de la bun început, şi anume cea a exotului. Acest cuvânt ciudat este folosit şi de Segalen. Vom vedea dacă el îşi mai găseşte un loc, dacă exotul, exotismul, căutarea unui exotism radical, a unei străinătăţi sunt posibile în această nouă dimensiune a călătoriei, deşi această dimensiune este azi prototipică. Într-o anumită măsură, se află în spatele tuturor genurilor de călătorie şi constituie în mod virtual, fără îndoială, dimensiunea dominantă, ce corespunde de altfel, chiar şi în cazul relaţiilor sexuale, unei treceri în transparenţă, în comunicare, în circulaţia tuturor lucrurilor, în orbitalitatea lucrurilor şi în tot ceea ce

se referă la ea.

Mai putem păstra oare în colimator exigenţa radicală a exotismului despre care vorbeşte Segalen, după ce călătoria cade în acest soi de orbită?

Cred că da. Am explicat asta ceva mai înainte, luând ca exemplu Japonia. Am vorbit despre o ţară transistorică, hărăzită tehnologiei transistorice a circulaţiei. Şi totuşi, această ţară rămâne, în parte, în domeniul unei incomprehensibilităţi eterne, cea despre care vorbea Segalen. Acum totul se schimbă, se modelizează, se volatilizează, dar rămâne o enigmă impenetrabilă. Şi suntem nevoiţi să credem că nici japonezii nu mai au nimic de spus în această privinţă. Li s-a pus întrebarea, dar ei înşişi nu pot să dezvăluie un secret, pentru că nu există desigur niciun secret; există pur şi simplu o impenetrabilitate, o specie de incompatibilitate care, vă reamintesc, era pentru Segalen sursa de energie fundamentală.

Dacă această impenetrabilitate sau incomprehensibilitate încetează, dacă ajungem să depăşim toate diferenţele într-un soi de plasmă universală, energia se epuizează, farmecul dispare, viaţa se opreşte. Deci e mai bine că-i aşa, nu trebuie să căutăm mereu neutralizarea diferenţelor sau neutralizarea prin diferenţă.

Pentru Japonia, nu putem trage o concluzie, dar putem observa totuşi că, până şi la vârful unei civilizaţii tehnologice contemporane, rămâne un fel de nucleu absolut orb sau vid, care corespunde cu ceea ce Barthes descria ca „vidul semnificantului”. În civilizaţia japoneză există întotdeauna o zonă vidă. În jurul acestui vid se organizează la urma urmelor lucrurile. Nu putem s-o descifrăm, nu putem s-o interpretăm, şi e mai bine aşa. Putem regăsi metafore ale acestui exotism în alte ţări, bineînţeles.

Mă gândesc la Australia pentru genul de putere fabuloasă, imaginară, a antipodului. Este adevărat că Pământul e o sferă, dar are totuşi două jumătăţi, iar antipodul nu este doar un soi de pol invers, ci chiar o lume complet diferită. Să provină asta din cultură, din geografie, din magnetism? N-avem cum s-o ştim, dar o simţim foarte intens.

O resimţim poate mai puţin în America Latină. În Australia, în afara faptului că este o ţară, în care chiar în termeni de floră şi de faună totul este diferit, timpul nu este acelaşi, există o anume încetineală extraordinară a lucrurilor, a animalelor, şi care nu se datorează lenei.

Ai această senzaţie extraordinară de a fi la antipod, adică într-o emisferă de sud care nu corespunde aceloraşi legi mentale, giroscopice, ceea ce face ca şi apa să curgă în celălalt sens.

Antipodul este pur şi simplu un efect de deplasare. Treci o linie, ecuatorul, care vrea să fie linia echivalenţelor, a măsurilor, şi te regăseşti într-o lume care s-ar afla dincolo de echivalenţe, dincolo de corespondenţe şi de diferenţe, dincolo de toate lucrurile prin care poţi interpreta o cultură ca diferită de a ta, dar pe care poţi încerca s-o înţelegi, căci diferenţa este făcută pentru a fi înţeleasă.

În vreme ce aici, există mai mult decât o diferenţă: un fel de putere destabilizatoare, care este altfel şi care corespunde totuşi fazei celei mai intense a călătoriei. Iar acele mari călătorii în spaţiu ţin de o frumoasă perioadă a călătoriei în America de Sud, dar şi de frumoasa perioadă a altului, când acesta irupe în lumea modernă sub forma sa antipodică, adică radical străină, venită de aiurea.

După aceea, vine, aşa cum am spus, perioada de înţelegere, de recunoaştere a altului, de explorare, de domesticire a acestei stranietăţi. Dar există un moment de irupţie a alterităţii care este momentul sublim. Pentru cei care l-au trăit, acest moment de maxim a trebuit să se producă în jurul secolului al XVIII-lea, poate cu puţin înainte. A ajunge pe alte tărâmuri este un moment imposibil de găsit astăzi, dar care va fi constituit bucuria călătorului exotic în sensul lui Segalen.

Acest moment este momentul privilegiat. Apoi, totul se degradează, totul cade în călătorie. Am putea remarca pretutindeni această stranietate. Am văzut-o în cazul Japoniei, o regăsim în Australia sub o formă mai naturalistă pentru că este încă înscrisă în geografia antipodului. O putem regăsi în toate ţările, inclusiv în America de Nord, şi chiar în propria cultură, cred. Problema veritabilă este să ştim dacă mai e cu putinţă să călătorim în propria cultură ca într-un mediu al unei stranietăţi insolite.

Cred că e cu putinţă, şi în acest punct mi se pare că ne distanţăm de etnologia despre care vorbeam la început. Demersul nostru este chiar inversul acţiunii etnologice. Nu căutăm să creăm un univers de conciliere şi de recunoaştere. Dimpotrivă, încercăm să revenim la propria noastră cultură pentru a o reinventa şi a-i explora stranietatea. Este deci exact opţiunea inversă: nu de a reduce exotismul, ci, dimpotrivă, de a-l inventa, de a-l crea sau regăsi, dacă mai există, ca o

acţiune care se situează aşadar la antipodul ştiinţelor umane.

Aş vrea să adaug câteva idei despre Statele Unite. Este vorba aici de acelaşi principiu al călătoriei, care nu e nicidecum o călătorie de recunoaştere, de căutare a visului american, a vieţii americane, a problemelor, a contradicţiilor sale, în sfârşit, a substanţei sale, toate astea le cunoaştem mai mult sau mai puţin, dar ele sunt, în orice caz, accesibile.

Am vrut, dimpotrivă, să merg acolo într-o manieră siderală; de altfel, alesesem la început titlul: „America siderală", ceea ce înseamnă a păstra o regulă, a păstra o distanţă. Nu abordezi în niciun caz realitatea Americii; la ce-ar servi, în fond, să descrii realitatea Americii? Ea este mult mai bine ilustrată şi descrisă în filme, în romanele americane.

Trebuie să mizăm pe distanţă şi pe stranietate, cum spune Segalen. Trebuie să accepţi această regulă a jocului, această iluzie, utopie a eliberatului. Nu vei fi niciodată american, după cum nu vei fi niciodată bororo. Nu vei putea să cunoşti niciodată realitatea unei societăţi primitive. Până şi etnologii care ar putea să aibă asemenea pretenţii, sau cei care au încercat uneori să fuzioneze, să se topească în această realitate stranie, se scaldă într-o dulce iluzie.

Trebuie să păstrăm această distanţă siderală, să nu ne jucăm de-a mica diferenţă şi de-a asemănarea, ci să încercăm să vedem America – sau altceva – ca fiind stranie. Şi, în clipa aceea, apare America de Nord, despre care se spune că face parte ea însăşi din propria noastră cultură, chiar dacă este lipsită de măsură, chiar dacă este un soi de dilatare stereoscopică a valorilor, a culturilor europene. Dar, după părerea mea, dacă ajungi să călătoreşti în felul acesta, America este un obiect radical straniu şi cu totul îndepărtat de Europa.

Este o ficţiune. Este o ficţiune adevărată sau nu, asta nu voi putea-o spune, dar ajungi să construieşti o ficţiune a călătoriei tale pe o bază de stranietate, şi e normal aşa. Barthes făcuse acelaşi lucru pentru Japonia. El spunea că vede semne; cum nu poate înţelege semnificanţii, le adună laolaltă şi dă propria sa viziune despre Japonia în termenii a ceva care-i scapă complet, dar care păstrează pentru el tot farmecul secretului.

Din acest punct de vedere şi pe această bază, Japonia este o ţară mult mai apropiată – în aparenţă – decât America – vorbesc tot de America de Nord – dar care se înfăţişează, de fapt, ca radical stranie în chiar modernitatea sa, care ne va scăpa întotdeauna nouă, europenilor.

Dacă o iei în ansamblul său, această țară apare ca un fel de obiect mutant. Dacă, însă, cobori în detaliul fenomenologic al lucrurilor, lucrurile nu mai stau desigur așa. Vei regăsi astfel numeroase lucruri, iar călătoria poate să fie atunci un joc de regăsiri.

Ajuns acolo, în deșert sau în orașe, păstrezi o adevărată impresie de transfigurare prin acest sentiment de mutație, de a te regăsi dintr-odată într-o altă lume, nu numai transatlantică, ci pe o cu totul altă orbită din punct de vedere mental. Este motivul pentru care o comparasem oarecum cu o societate primitivă, ceea ce n-a fost foarte bine văzut de către americanii înșiși. Însă asta-mi permitea să iau o distanță cât mai mare cu putință; societate primitivă a viitorului, care vrea să spună ceva despre adevărul care ne va scăpa, dar a cărui intensitate rezidă tocmai în această distanță fabuloasă dintre o altă cultură și propria ta cultură. Cred că ordinea sau ordinile americane, starea de lucruri americană sunt fabulos de diferite de a noastră. Iar toți cei care călătoresc cu iluzia solidarității, adesea cu un aer condescendent, destul de disprețuitor, făcând parte în acel moment dintre dezabuzați, toți aceștia nu văd absolut nimic din ea. Nu pot să descriu așa ceva, trebuie să-l trăiești. Dar există un fel de *travelling* pe o planetă complet diferită.

Asta mai înseamnă, pentru a ajunge la acest punct de vedere, de pe Sirius, de distanță radicală, că trebuie, ca întotdeauna, să putem face abstracție de origine. Ceea ce este adevărat pentru stările primitive și ceea ce dă Japoniei, lipsită de acest virus al originii, o anumită stranietate. Căci dacă pleci în căutarea originii, adică a cauzei, totul îți devine familiar, dar în același totul își pierde ceva din secret.

Aici, trebuie să păstrăm distanța originii. Iar America permite așa ceva prin excelență, deoarece, în acest caz, originea este foarte apropiată. Sau putem spune că, la limită, societățile primitive sunt fascinante, poate pentru că sunt mai apropiate decât noi de un soi de origine mitică. Dacă plecăm de la ipoteza că America este țara cea mai apropiată astăzi de originea sa, dacă are vreuna, atunci ea nu are origine, tocmai pentru că se află în ruptură cu originea sa. Ea nu are originalitate proprie și asta creează oarecum forța sa, puterea sa de fascinație.

Pe de altă parte, putem spune că este țara a cărei surpriză e provocată de noi, europenii, prin faptul că ar fi atât de apropiată de originea sa. Ea are doar câteva secole, ceea ce creează la nivel mental o

cu totul altă lume decât a noastră. Noi avem în spatele nostru câteva milenii, chiar dacă nu ştim prea multe despre asta.

Este aşadar un scurtcircuit al originii. Fie originea este complet evacuată, uitată, şi ea nu există, pur şi simplu; fie este atât de apropiată încât nu mai este o origine. Oricum, dispare o formă de teritorialitate pe care o dă originea, şi nu originalitatea, căci această detentorializare conferă o originalitate, o genialitate unui spaţiu care, în esenţa sa, este absolut insignifiant.

Putem vedea un spaţiu hărăzit modului de viaţă american, în termeni de obiecte, de semne etc, ca o insignifianţă totală. Dar această insignifianţă este interesantă tocmai pentru că, pe undeva, se întâlneşte cu semnificantul vid pe care Barthes îl descrie în cazul Japoniei. Aici însă, acest *travelling* american nu capătă nici măcar forţa semnificanţilor şi prin asta e şi mai uimitor. Iar pentru noi, e foarte bizar, căci suntem obişnuiţi să semnificăm lucrurile, să le dăm o destinaţie. Şi ne trezim dintr-odată eliberaţi, pe de-o parte uşuraţi de această obligaţie, pentru că a da sens lucrurilor este o obligaţie teribilă şi foarte apăsătoare.

Pe de altă parte, asta face să planeze un soi de enigmă: cum se poate ca lucrurile să n-aibă sens? Cum se poate ca o ţară să fie fără cultură? Metafora deşertului este negarea extatică a oricărei culturi, a oricărui teritoriu, a oricărui peisaj, nu e vorba nici măcar de un peisaj. Şi te regăseşti într-un fel de imponderabilitate absolut uimitoare, orbitoare în acest sens, cu o formă de stranietate totală.

Este invers decât în Japonia, într-un anume fel. Am putea spune că în semnificantul vid putem să proiectăm un soi de bogăţie totală a semnificaţiei. În Japonia, semnele sunt foarte gravate, foarte ritualizate, ele sunt grele, dar într-un sens pe care nu-l putem descifra.

Pentru America, lucrurile stau exact invers. Totul este uşor, transparent, flotant, nu există sens şi nici nu e nevoie să cauţi vreunul. Într-un anume fel, insignifianţa radicală se alătură semnificanţei radicale pentru a crea universuri cu totul ciudate pentru noi.

Asta mai înseamnă că, dincolo de o anumită istorie, dincolo de ideologiile politice, totul se joacă altfel, pe o scenă complet desemnificată în termeni de valori, o scenă de spectacularizări, de asimilare totală a tot ce există. Avem de-a face aici cu o trecere peste limita a ceea ce noi cunoaştem şi stăpânim, noi, care trăim totuşi încă într-o cultură densă, care crede încă în sens, în valoare. În vreme ce

acolo mutaţia este făcută. Ne aflăm într-o realitate paradoxală, care spune că toate valorile s-au realizat în ea mai mult sau mai puţin, că toate s-au materializat pragmatic. Aceasta provine din faptul că găseşti tot ce-ţi trebuie oriunde ai merge. De altfel nici nu merită să-ţi imaginezi ceva, pentru că acolo este deja un obiect.

Aceasta formă de utopie realizată, de profeţie milenaristă s-ar fi imaterializat deci în vid şi ar fi creat o trecere pe care nici noi, la limită, n-o cunoaştem, pentru că ne aflăm dincoace de acea modernitate. Ne aflăm într-o biată modernitate mică, foarte mic-burgheză, foarte secol al XIX-lea; n-am intrat niciodată vii într-un model al modernităţii.

N-o să mă întind foarte mult asupra acestui subiect, însă mă opresc o clipă pentru a afla cum stau lucrurile cu aceste mistere ale Americii. Nu vorbesc despre America misterioasă în sensul cinematografic al termenului, ci despre un soi de enigmă mutaţională a unei ţări care regăseşte, în orizont invers, secretul ascuns al societăţilor primitive sau, eventual, misterul semnificant al Japoniei. Şi cred că asta se poate aplica în toate contextele, în toate ţările, iar acest nucleu este contrar la tot ce se spune, la tot ce trăim noi înşine în mod iluzoriu, în intoxicarea unei universalizări deplorabile a lucrurilor, o americanizare a tuturor modurilor de viaţă etc.

Cred că e o iluzie aici, dar nu ştiu prea bine cum s-o delimitez, într-un anume fel, ea nu poate să existe. Este în acelaşi timp evident că eterogenitatea e indescriptibilă şi că incompre-hensibilitatea e veşnică. Aşa cum a spus Segalen, asta e legea lucrurilor.

O asemenea afirmaţie poate să pară gratuită; este într-adevăr o ipoteză radicală despre lume. Iar în starea de lucruri, adică la un nivel de verificare, ea rămâne la fel de adevărată. O poţi resimţi într-un mod foarte real în orice ţară. Şi nu începi să-ţi dai seama de aşa ceva decât după ce ai parcurs mai multe ţări. Căci la început, în prima fază a călătoriilor, eşti ispitit, dimpotrivă, de uniformizare, de recunoaşterea micilor diferenţe. Dar diferenţele n-au creat niciodată o stranietate, din contră, cu cât există mai multe diferenţe în acest sens, cu atât îţi găseşti mai uşor reperele.

Aşadar, într-o primă fază a călătoriei, te laşi uşor convins de această specie de mondializare uniformă care este, de altfel, o teorie foarte răspândită astăzi. Ea este, într-adevăr, verificată de turism în sensul său cel mai deplin. Dar, la un moment dat, şi evident că anumite ţări sunt mai bogate decât altele, lucrurile se inversează. Eşti surprins

atunci de stranietatea radicală a tuturor modurilor de viaţă, unele în raport cu altele. Mă gândesc bunăoară la Brazilia. Se spune destul de corect că este ţara marelui capital american, şi este adevărat. Cu alte cuvinte, toate semnele actuale ale planetarizării celei mai stupide sunt prezente şi aici: civilizaţie tehnologică paternalistă, bănci, televiziune. São Paulo este un exemplu mondial extraordinar, chiar mai extraordinar decât Chicago sau alte oraşe. Cu toate acestea, Brazilia este locul unei forme de antagonism radical între o cultură tehnologică americană, a Nordului, bineînţeles, capitalist, dacă mai putem să folosim acest termen, şi o cultură cu totul diferită.

Există în acelaşi timp o extensiune paralelă a unei anticulturi sălbatice provenind de la negrii din Nord-este, care a invadat astăzi toate oraşele. Spre deosebire de ce-am putea crede, această cultură nu regresează pe măsură ce creşte cealaltă. Ea creşte mai repede decât cealaltă. Iar dezbaterea, mai rău, conflictul, se situează aici între două culturi: una este poate tehnologia, anti-cultura, iar cealaltă este încă o cultură. La o adică, putem vorbi de cultura cuaternară şi de anticultura sălbatică.

Pentru moment, jocurile nu sunt făcute. Avem impresia că există un soi de cultură complet simulatoare, cuaternară, tehnologică şi capitalistă, care se dezvoltă şi că ea este devorată pe măsură ce se dezvoltă. Există cu adevărat un efect canibalesc al culturii braziliene, care vine tot de la negri.

El se produce ca o devorare a culturii raţionale de către o alta ce se exprimă prin dansuri, prin sărbători, şi pe care o poţi respinge ca pe o rămăşiţă a unei culturi care n-a evoluat încă, ceea ce nu este deloc adevărat. Dimpotrivă, este o cultură în plin dinamism, în plină energie, şi care o devoră pe cealaltă încet-încet. În fond, nu ştim cine pe cine devoră, dar, oricum, este acolo o miză care nu seamănă nicidecum cu cea din ţările noastre. De altfel, nu există univers politic în Brazilia, este un univers complet nebun şi simulator. Dar jocurile, încă o dată, nu sunt făcute. Nimeni nu ştie ce se va întâmpla cu un asemenea sistem.

În schimb, se petrece totuşi ceva ciudat în raport cu rasismul, cu diferenţa etnică şi rasială. Nu reuşim să depăşim această dificultate, cum ştiţi prea bine, este clar, pentru că trăim cu iluzia că putem împăca diferenţele rasiale, că putem integra, asimila etc. Aceasta e utopia noastră raţionalistă. Şi nu vom ieşi din ea, e evident. Cu cât vom merge

mai mult în sensul reducerii diferenţelor, cu atât acest fenomen se va accentua.

În Brazilia se petrece însă altceva, totul funcţionează prin seducţie, adică rasele se seduc unele pe altele, nu se înfruntă, ci, de la o rasă la cealaltă, efectele de seducţie pot merge până la devorare, până la canibalism.

De fapt, problema rasială este „rezolvată", deşi există bineînţeles diferenţe economice reale. Dar aceste diferenţe nu există în sentiment, în mentalitate, pentru că problema rasială e pierdută în nenumăratele grade de metisaj. Altfel spus, antagonismul este rezolvat într-un soi de metisaj total care face în acest fel să dispară obiectul conflictului rasial propriu-zis. Rămân desigur alte conflicte care se amestecă aici, dar conflictul rasial nu se poate perpetua în acelaşi fel.

Rasismul nu este deci combătut frontal, el nu este deloc combătut în plan ideologic, de altfel această ţară este o imensă confuzie a tot ce există, metisajul este o soluţie pragmatică, sălbatică. Este un amestec sexual în primul rând, dar la origine găsim fascinaţia extraordinară a albilor faţă de negri. Şi rămâne mereu o cultură fără un pol cu adevărat dominator din punct de vedere economic. Există o formă de fluctuaţie, de seducţie continuă a etniilor sau a raselor între ele. Iar aceasta creează un amestec, o specie de entitate cu totul originală, specifică Braziliei şi care, dincolo de mizeria profundă care domneşte acolo, provoacă un sentiment de exultare şi de bucurie pe care nu-l găseşti nicăieri în altă parte în lume. Există o sursă de energie, de vitalitate în acest metisaj, în profuziune, în seducţie. Aşadar avem şi aici de-a face cu un asamblaj care nu ne este familiar, unul radical diferit de propria noastră viziune asupra realităţilor sociale.

Cred că putem face acelaşi exerciţiu şi cu alte ţări. Eterogenitatea şi stranietatea pot fi deci reperate pretutindeni, dacă ne lăsăm prinşi de jocul deconectării în raport cu practica tradiţională, curentă, a călătoriei, şi în raport cu ideologia care ne este aplicată în cele din urmă oriunde.

De fapt, nu este vorba nici de antagonism, dar nici de diferenţă, pentru că diferenţa este de ordin relativ, ci de un exotism radical la care nu ne putem referi în sensul lui Segalen. El este mereu prezent în mod real sau virtual, şi mai ales este singurul lucru fascinant. Celălalt proces, de devitalizare, de dediferenţiere, de desidentificare, nu este lipsit de interes nici el, dimpotrivă. De aceea mi-am spus că această

nouă categorie a călătoriei face parte dintr-o asemenea ordine. Ea este interesantă, dar singurul lucru cu adevărat fascinant, seducător, este indescriptibilitatea acestei forţe, a acestei stranietăţi antagoniste, pe care o putem regăsi pretutindeni.

Toate ţările din sudul extrem, Argentina, Africa de Sud, Australia, sunt foarte diferite în termeni de statut, de legislaţie, dar sunt toate ţări rasiste, unde a existat o exterminare totală a aborigenilor. În Argentina, astăzi, a rămas ceva mai mult din această sălbăticie, chiar dacă indienii au fost dezrădăcinaţi, decât în America de Nord, unde totul este aclimatizat, domesticit. Patagonia, Ţara Focului rămân spaţii ale dezolării, păstrând o anume sălbăticie care nu mai scapă, desigur, puterii politice, dar spaţiul rezistă încă teritorializării.

Este unul din singurele spaţii de acest fel din lume astăzi, împreună cu Australia poate, deşi Australia nu este nicidecum acelaşi lucru. Căci, în plus, Patagonia este locul unde s-au strâns toţi dezertorii, toţi cei certaţi cu legea, anarhiştii… toţi şi-au întemeiat comunităţi acolo. E ca un fel de depozit de reziduuri şi de sanctuar al tuturor marginalizaţilor din lume. Acesta e motivul pentru care Patagonia este o ţară fascinantă.

E adevărat că la Lévi-Strauss găsim o nostalgie naturalistă, fondată pe o analiză profundă a evoluţiei tuturor acestor culturi. La limită, viziunea sa nu este contestabilă, şi e frumos aşa. Dar mi se pare că există totuşi o limită în această viziune pesimistă. Trebuie oare să-l corectam pe Lévi-Strauss cu Segalen?

Personal, nu-l voi ataca în privinţa acestui pesimism, care mi se pare că ţine pur şi simplu de luciditate. Este într-adevăr viziunea cea mai inteligentă, cea mai critică, şi cea mai sensibilă pe care o putem avea despre destinul tuturor acestor culturi şi, prin ele, despre a noastră.

Dar ceea ce vă povestesc eu despre Statele Unite, el n-ar putea s-o spună, întrucât a trăit cu ideea că acolo s-a creat un model distrugător oarecum şi că totul e terminat. Nu cred deloc acest lucru şi mi se pare că trebuie să trecem de cealaltă parte, să vedem ce anume nu se reproduce, ci creează un alt fel de energie, care nu se mai află pe aceeaşi orbită, care nu mai ţine de teritoriu. Teritoriul s-a pierdut; dacă înţelegem totul ca pe un sistem de valori, de culturi, teritoriile sunt virtual pierdute. Dar se petrece altceva aici, în acest spaţiu

detentorializat. Un joc întemeiat pe renegarea culturii, a originii, pe stranietatea şi pe eterogenitatea totală.

Prostia artificială şi inteligenţa altului

Marc Guillaume

Figura alterităţii pe care vă propun s-o explorăm în cursul acestui seminar este cea a pretinselor *maşini inteligente*, categorie specifică în ansamblul maşinilor interactive.

Aşa cum am făcut şi în timpul explorării unei Japonii fictive, inventate mai ales pentru nevoile Occidentului, nu voi vorbi de maşini reale, chiar dacă mă sprijin adesea pe realitatea performanţelor lor sau pe ceea ce cred că ştiu despre ele. Maşinile inteligente, aşa cum le visăm, sunt un pretext pentru a imagina alte fiinţe. Din această perspectivă, nu mă interesează atât performanţele acestor maşini, cât statutul lor de *artefact al alterităţii*.

Această problemă nu este nouă. Capetele vorbitoare construite de anumiţi călugări la sfârşitul Evului Mediu – de abatele Mical îndeosebi – interzise de ierarhia religioasă, dovedesc, ca întotdeauna atunci când intervine interdicţia religioasă, că asemenea artefacte eliberează tot felul de fantasme şi de pulsiuni. În secolul al XVIII-lea, nu numai că aceste capete de automate vorbesc şi cântă, dar corpul se însufleţeşte, graţie în special talentului unui mecanic francez, Vaucanson. În acelaşi moment şi în sens invers, a imagina că omul nu este decât o maşină este o idee tare, susţinută mai ales de La Mettrie, medic şi filosof, născut printr-un curios joc al sorţii în acelaşi an, 1709, cu Vaucanson. Viziunea materialistă a lui La Mettrie, aşa cum este expusă în *Omul-Maşină*, extinde la om – o extensiune care apare evident ca scandaloasă – materialismul lui Descartes în privinţa animalelor (*Animalele-Maşini*).

Veche problemă, aşadar, a existenţei sau a inexistenţei unei rupturi între om şi ceea ce nu este om, animal sau maşină. Problemă ce va reapărea spectaculos odată cu Darwin şi cu succesorii săi, în secolul următor, şi care străbate astăzi, mai discret, anumite dezbateri în jurul inteligenţei artificiale. Astfel de dezbateri introduc totuşi, dincolo de anumite chestiuni tehnice care-i pot interesa pe informaticieni sau pe neurobiologi, dimensiunea nouă a unei reflecţii asupra diferitelor niveluri ale inteligenţei umane. Această reflecţie vizează un obiect dificil de surprins, faţă de care ne vine greu să ne distanţăm, la care ne vine greu să ne raportăm. Maşinile oferă un asemenea reper, un

termen *dz* comparaţie comod. Un prim acces la o inteligenţă a gândirii umane ce rămâne astăzi într-o anumită măsură o *terra incognita*.

În mod curios, ştim mai multe despre inconştient decât despre conştient sau, cel puţin, ne-am interesat mai mult de primul decât de-al doilea. Asta deşi folosim frecvent termeni precum memorie, inteligenţă etc, cu multă imprecizie şi amestecând noţiuni care ar trebui să fie distinse.

Pentru a introduce o asemenea reflecţie, voi pleca de la o formulă a lui Jean Baudrillard: *nu există inteligenţă decât ca inteligenţă a altului* („*îi n'est d'intelligence que de Vautre*"). Este o formulă pe care, la început, am crezut c-o înţeleg, cel puţin în parte. Apoi, am ezitat între mai multe semnificaţii, am încetat s-o înţeleg, dar am continuat să gândesc pornind de la ea. A gândi fără a înţelege este fără îndoială forţa gândirii umane, ceea ce-i conferă, datorită însăşi imperfecţiunii sale, puterea sa proprie. Este o putere pe care o mobilizează învăţătura zen: Maestrul spune sau face ceva incomprehensibil pentru discipolii săi… Astfel de „imperfecţiuni" limitear zăi, fără îndoială, pentru încă multă vreme, capacităţile maşinilor. „Inteligenţa" lor, la o primă abordare, pare pe cât de simplă, pe atât de perfectă. Ele îl materializează, în acest sens, pe altul cel mai simplu al inteligenţei umane, gradul elementar al alterităţii intelectuale. Trebuie să avem, ca primă etapă a afirmaţiei lui Jean Baudrillard, cel puţin o inteligenţă a altului.

Prostia artificială şi inteligenţa altului

Temele şi termenul de inteligenţă artificială au apărut pe la 1950. Uriaşele maşini construite de către americani ofereau o putere şi o viteză de calcul ce păreau inimaginabile cu câţiva ani înainte. Introduse în Europa, ele continuau să fie numite *computers*, deşi puteau opera cu simboluri şi puteau efectua operaţii care nu mai ţineau doar de calcul. Francezii, e drept, au inventat cuvântul ordinator, mai fericit şi care lăsa să transpară o conotaţie religioasă (*ordinatio*) explicit acceptată de către inventatorul termenului (Legrand, profesor de litere la Sorbona). În acel moment a fost lansată ideea, ca o butadă sau ca o metaforă de către unii, mai în serios de către alţii, că aceste ordinatoare deveniseră inteligente. Sau cel puţin că ar deveni inteligente graţie unor progrese sperate într-un viitor apropiat.

Pentru cei care voiau să fondeze o disciplină, să legitimeze şi să

finanţeze programe ambiţioase de cercetare, inteligenţa artificială este în primul rând o nimerită găselniţă lingvistică. Expresia avu foarte repede ecou în imaginarul colectiv, iar expresiile derivate de creiere electronice sau de creiere artificiale se răspândiră pe scară largă. Dincolo de o temă mobilizatoare în imediat pentru milioane de specialişti, imaginarul inteligenţei artificiale n-a încetat, de câteva decenii încoace, să suscite vii controverse şi să alimenteze speculaţii mai mult sau mai puţin serioase.

Le putem aborda pe unele dintre ele continuând să ne jucăm în jurul cuvintelor pe care fondatorii inteligenţei artificiale le-au pus unele lângă altele. Unul dintre cei mai eminenţi dintre ei, A.M. Turing, a deschis jocul cu celebrul său articol: „Poate o maşină să gândească?" (*Mind*, 1950), alunecând de la artificiu la maşină şi de la inteligenţă la gândire, grăbindu-se să reducă întrebarea pe care o punea la un joc de imitaţie şi de identificare: cine este omul, cine este maşina? Şi, în mod auxiliar, în experimentarea sa: cine este bărbatul, cine este femeia? Sprijinindu-se exclusiv pe identitatea dintre răspunsurile maşinii şi cele ale subiectului uman în acest joc (prea) simplu, Turing ajunge la concluzia indiscernabilităţii dintre om şi maşină, apoi, printr-o alunecare total ilegitimă, afirmă că maşinile pot gândi. Propria sa gândire este oarecum paralizată de această satisfacţie pentru indiscernabilitate (fascinaţie ce se înrădăcinează poate în anumite elemente ale biografiei sale, dar să lăsăm deoparte această chestiune secundară).

Primul merit al apropierilor care au fost astfel propuse era de a sublinia diversitatea, eterogenitatea proceselor intelectuale umane. Unele dintre ele pot fi efectuate sau cel puţin simulate de către o maşină simplă sau complexă, o maşină deja construită sau care va putea fi construită. Altele par să rămână specific umane, în afara – măcar pentru o vreme – a oricărui artefact. Această linie de separaţie este la fel de vagă precum termenul de inteligenţă. Toate ambiguităţile sunt posibile. Inteligenţa artificială este o expresie cu accepţii variabile, compatibilă cu orice reprezentare pe care şi-o poate face fiecare despre inteligenţa umană.

Dar mai este şi o expresie care se naşte la momentul potrivit. S-ar fi putut vorbi, la urma urmelor, de inteligenţă artificială în raport cu primele calculatoare sau cu primul automat care juca şah, realizat de către spaniolul L. Torres y Quevedo în 1914 (dar care se mărginea

la a încheia o partidă cu regele şi turnul împotriva unui adversar uman care nu mai avea decât regele). Capacitatea de a calcula, şi mai general cea de a memora şi de a aplica reguli formale, este cu siguranţă o parte a inteligenţei umane (raţiune derivă din *reor*, a calcula). Dar această parte ni se pare în general prea modestă, prea „maşinică", pentru a putea reprezenta fără a caricaturiza la extrem inteligenţa omenească. O naştere prematură a inteligenţei artificiale ar fi hărăzit-o deci lipsei de însemnătate. Invers, o apariţie mai târzie a acestor teme ar fi fost mult mai problematică. Ştim bunăoară astăzi că anumite operaţii mentale, efectuate fără să ne „gândim" măcar la ele, rămân imposibile chiar şi pentru cele mai puternice computere. În acelaşi timp, ne dăm seama mai bine de imensa complexitate a creierului şi, *afortiori*, de cea a funcţionării sale, despre care ştim doar că nu ştim aproape nimic, decât că este radical diferită de majoritatea computerelor actuale.

Această metaforă euristică, azi contestată de anumiţi specialişti în neuroştiinţe sau în ştiinţele cognitive, a intrat aşadar în imaginarul nostru colectiv în acelaşi timp cu locurile comune publicitare în favoarea informaticii (ideea după care creierul nostru ar fi un fel de computer a putut chiar să servească de bază mitologiei sale). Ceea ce se prevedea în privinţa progreselor informaticii şi ceea ce se credea că se ştie despre creierul uman autorizau atunci speranţele cele mai naive, precum şi programele de cercetare cele mai ambiţioase. În acea vreme, A.M. Turing, H.A. Simon, A. Newell şi mulţi alţii considerau că maşinile şi computerele viitorului ar putea să gândească şi să ne ajute să gândim gândirea. Alţii, mult mai prudenţi, vedeau în computer, oricât de puternic era el, un instrument capabil desigur să ne ajute să gândim, dar care nu este înzestrat cu o veritabilă capacitate de a înţelege sau de a accede la alte stări cognitive.

Această linie de separaţie iniţială s-a menţinut până în zilele noastre. Există două accepţii ale inteligenţei artificiale. O accepţie slabă, dar foarte operatorie, care cuprinde toate cercetările vizând să simuleze cu ajutorul maşinilor anumite operaţii formale ale inteligenţei umane sau animale. Performanţele acestor maşini au devenit stupefiante prin puterea şi rapiditatea lor, schimbând în profunzime condiţiile de scriere, de memorizare şi de comunicare. Totuşi, natura acestor computere nu s-a schimbat. Ele încorporează mecanisme intelectuale cărora nu le putem atribui statutul de inteligenţă umană sau chiar animală. Ele fac evident mult mai bine

decât noi unele operaţii importante, dar rămân neesenţiale. Pe scurt, aceste maşini nu *realizează* niciunul dintre *artificiile* inteligenţei.

Ele evocă mai degrabă acei „savanţi idioţi", capabili să extragă în câteva secunde o rădăcină cubică, dar a căror inteligenţă pentru orice altceva, inclusiv pentru matematici, este cel mai adesea redusă. Un copil-minune precum Z. Colburn (1804 – 1840) calcula în minte la opt ani cu uşurinţă 816, dar îşi pierdea puterile… când să meargă la şcoală să înveţe. Niciunul dintre aceşti copii-minune – nici măcar G.P. Bidder care a devenit un eminent inginer – n-a ştiut să explice mecanismele performanţelor lor: înţelegerea inteligenţei lor diforme pare să le fi lipsit. În aparenţă e sigur totuşi că mecanismele pe care le utilizau nu semănau deloc cu cele folosite de computerele actuale.

În accepţia sa tare, inteligenţa artificială are cu totul alte ambiţii. Miza nu mai este de a construi maşini savante şi idioate.

Desigur, speranţele de a realiza într-un viitor apropiat maşini inteligente s-au risipit odată cu eşecul, cel puţin relativ, al unor mari proiecte precum *Logic Tkeorist* sau *General Problem Solver*. Dar cercetările vizând ajungerea la efectuarea unor „simulări de gândire" (pentru a utiliza un termen intenţionat ambiguu) s-au multiplicat şi numeroşi cercetători (Schank, Abelson, Winograd, Weisenbaum, MacCarty etc.) au prelungit în cele din urmă, mai mult sau mai puţin explicit, lucrările şi perspectivele fondatorilor acestui curent de gândire.

Fără a intra în detaliile acestor cercetări, putem spune că ele dovedesc un ataşament emoţionant pentru o reprezentare simplă şi naivă a inteligenţei şi a creierului; o reprezentare provenită dintr-un model informatic după care prima ar întreţine cu cel de-al doilea aceleaşi raporturi ca programul cu maşina. Nu trebuie să ne mirăm: reprezentările creierului nu pot decât să împrumute modele din tehnologiile disponibile, aşa încât am văzut succedându-se modelul hidraulic, electric, cibernetic etc. Asemenea modele, şi îndeosebi actualul model informatic, pot fi foarte utile pentru aplicaţii concrete şi chiar pentru a surprinde mai bine anumite aspecte ale proceselor noastre intelectuale. Dar ceea ce este nou odată cu paradigma informatică este încăpăţânarea unora de a crede şi de a-i face şi pe alţii să creadă că aceasta ne poate ajuta să gândim gândirea, să prindem specificul ei.

J.R. Searle a pus foarte bine în evidenţă (mai ales în articolul său

„Minds, brains and programs" din 1980) caracterul absurd al acestei încăpăţânări. Mi se pare că argumentul lui poate fi rezumat într-o demonstraţie simplă.

Fie un individ despre care ştim că nu înţelege ceva, de exemplu limba chineză. îl introducem într-un computer şi printr-un subterfugiu oarecare îi aplicăm în mod riguros directivele programului, în acest caz un program de traducere, care face ca maşina să „vorbească", sau mai degrabă să traducă din chineză. N-o să spuneţi totuşi că omul a învăţat chineza din computer. Chiar dacă stăpâneşte ansamblul formalismelor pe care le aplică, el nu face decât să simuleze înţelegerea limbii chineze. El poate, cel mult, să evalueze corectitudinea sintactică a unei fraze, dar n-are niciun acces la semantica ei.

Cei care cred şi vor să-i facă şi pe alţii să creadă că un program formal poate crea gândire se lasă pradă unei manipulări retorice care permite trecerea de la simularea gândirii la gândirea însăşi printr-o suită de alunecări metaforice sau analogice. În secolul al XVIII-lea, a avut loc o încercare de înşelare şi fascinare a mulţimilor cu programele de automate. Cel al lui von Kem-pelen, care juca foarte bine şah, a tulburat întreaga Europă. În realitate, el era acţionat de către un cunoscut maestru de şah foarte scund, ascuns în soclul maşinăriei. Două secole mai târziu, procedeele şi intenţiile s-au schimbat, dar fascinaţia pentru posibila abolire a diferenţei dintre oameni şi maşini a rămas aceeaşi. Nu mai este nevoie să fie ascunşi oameni în computere pentru a juca şah sau pentru a traduce dintr-o limbă în alta, dar mai există persoane dornice să reducă statutul gândirii umane la performanţe formalizabile.

Asta nu înseamnă că inteligenţa şi gândirea umană n-ar fi la îndemâna artefactelor pe care le putem concepe astăzi şi pe care le putem eventual construi mâine. Ci înseamnă că un asemenea artefact trebuie să interacţioneze cu programul pe care-l realizează, şi de asemenea cu mediul său; deci să se comporte ca o interfaţă, ca un *corp* şi să dobândească astfel o autonomie, o capacitate de autoorganizare structurală. Forma cea mai simplă de învăţare, la îndemâna unui modest melc de mare (*aplysia*), înzestrat cu un număr redus de neuroni, implică o rearanjare a conexiunilor nervoase utilizate. Majoritatea computerelor actuale sunt încă foarte departe de nivelul de „inteligenţă" al acestui melc (este ceea ce H. Gardner numeşte

paradoxul computaţional). Este adevărat că alte tentative, făcute în direcţia foarte diferită a reţelelor neuronale (F. Varela, P. Livet) lasă loc speranţei în performanţe mai bune. Şi mai interesantă e metoda algoritmilor genetici, care simulează puterea de reproducere sexuată, care aplică la programe şi la maşini principiile darwinismului şi ale geneticii, permiţând astfel imaginarea unor maşini care s-ar transforma prin ele însele, care şi-ar rearanja reţelele neuronale pentru a se adapta la probleme din ce în ce mai complexe.

Ceea ce creează totuşi confuzie, în acest domeniu, este faptul că astăzi computerele *utilizează* concepte fără a accede însă la înţelegerea lor. Un program formal este în stare să claseze concepte şi să aplice fiecăruia, în categoria căreia îi aparţine, operaţiile potrivite. În schimb, pentru a accede la înţelegerea conceptului, este nevoie, aşa cum fac creierul şi *simfonie* umane, să se plece de la concret şi să se degajeze progresiv o abstracţie pornind de la el. Văzul, îndeosebi, precede cunoaşterea şi operaţiile formale pe care aceasta le autorizează. Un computer nu poate să posede acest tip de inteligenţă abstractă, pentru că-i lipsesc mijloacele de a percepe concretul, ceva care ţine de maşină şi nu de programele sale. Este motivul pentru care, de altfel, în demonstraţia omului ascuns în maşină pentru a-i aplica programul, remarcăm imediat că el nu înţelege nimic dacă nu accede la concret. Dacă poate să traducă din chineză printr-o serie de operaţii asupra semnificanţilor, asta nu înseamnă că şi înţelege limba. Comprehensiunea este accesul la semnificat, care implică cu totul altceva: imaginea mentală, un strat consistent de experienţe concrete, corporale etc.

Inteligenţa actuală a computerelor poate fi calificată ca abstractă, dar nu în sensul inteligenţei umane: ea este abstractă, însă lipsită de abstracţie, formală, însă lipsită de cunoaşterea formelor. Puterea sa vine de fapt din această absenţă a realului, care-i conferă şi caracterul său foarte parţial.

Ea rămâne într-adevăr lipsită de alte dimensiuni ale inteligenţei şi ale gândirii umane. Nu numai că aceste computere ar trebui să înveţe, dar ar trebui şi să înveţe să înveţe, să-şi gândească propria lor gândire (această aporie de-o vârstă cu filosofia), să-şi gândească entitatea fizică – am zice „corpul" lor – ca distinctă de restul lumii şi multe alte dimensiuni încă. A accede astfel la „cogito"-ul cartezian, fără a uita că Descartes însuşi spunea că sufletul este mai dispus să

cunoască decât corpul. A dobândi intenţionalitate, îndeosebi intenţionalitatea de a nu se mulţumi niciodată cu ceea ce sunt. Fără a uita de data asta că deja Pascal considera că „maşina aritmetică produce efecte mai apropiate de gândirea umană decât tot ceea ce fac animalele", adăugând prudent că „ea nu face nimic care să ne permită să spunem că are voinţă asemenea animalelor". În sfârşit, a se deschide spre comunicare, spre limbaj şi spre ordinea simbolică, nu cea a simbolurilor formale ale programelor, care nu este decât o sintaxă fără „conştiinţă".

Putem, încă de astăzi, să ne imaginăm dispozitive artificiale care şi-ar conferi obiective proprii, care ar lua o anumită distanţă în raport cu ele însele, simulând astfel o „conştiinţă de sine", „intenţii artificiale", chiar „dorinţe artificiale".

Cu toate acestea, nimic nu ne împiedică să ni le imaginăm, dar tot nimic nu ne garantează că aceste artefacte înzestrate cu asemenea proprietăţi de gândire vor putea fi realmente construite, chiar într-un viitor îndepărtat. Nimic nu este mai puţin sigur, ţinând cont de vastul continent care separă încă neuro-ştiinţele de ştiinţele cognitive şi de aplicaţiile lor informatice.

În această privinţă, „maşinile gânditoare" ocupă, în câmpul ştiinţelor cognitive, un loc comparabil cu cel al extratereştrilor în astronomie. Ne putem imagina extratereştri şi putem considera existenţa lor ca probabilă. Dar atâta vreme cât nicio urmă a acestei existenţe n-a fost descoperită, ea rămâne în stadiul de ipoteză. La fel şi maşinile gânditoare trebuie să rămână ipotetice.

Chiar dacă această ipoteză este verificată, apropierea dintre cei doi termeni – gândire şi maşină – rămâne problematică. Pentru mine este un joc de cuvinte atunci când Searle, la sfârşitul articolului pe care l-am citat, la întrebarea: „Ar putea o maşină să gândească?", răspunde: da, numai o maşină ar putea să gândească, iar creierul nostru este tocmai o asemenea maşină. Este vorba fără îndoială de o manieră metaforică de a insista pe ideea sa centrală după care inteligenţa artificială „ne învaţă atât de puţin despre gândire pentru că n-are nimic de spus despre maşini". Un mod ironic de a folosi cuvântul maşină, printr-o extensiune artificială a sensului său uzual, simetric cu reducerea sensului termenilor de inteligenţă şi gândire la autorii pe care-i critică. Dar a lua expresia în sens literal ar însemna să trecem, fără probe, de la un materialism minimal pe care nimeni nu-l contestă

(orice proces mental are un suport material, creierul de exemplu, şi se întemeiază pe procese fizice specifice) la un materialism maximal după care orice gândire se reduce la procese fizice.

Diferenţa între mizele acestor două accepţii este majoră. Ne dăm seama, desigur, de faptul că specialiştii în ştiinţe cognitive nu vor să repete greşeala „vitalismului", stabilind o distincţie absolută între organic şi anorganic. Dar greşeala inversă ar însemna să afirmăm în mod prematur că nu există nicio distincţie.

Henri Atlan este mult mai prudent când afirmă că această distincţie, chiar dacă nu există la un anumit nivel, există poate, sau ar trebui să poată fi stabilită *a priori*, la un alt nivel. „Aceste modele care ne-ar permite să vorbim despre inteligenţa artificială implică, dincolo de metaforă şi de analogie, un postulat de raţionalitate a naturii şi mai tare – deci şi mai restrictiv – decât principiul raţiunii suficiente". Este însă logic indecidabil să ştim dacă principiul raţionalităţii „este o proprietate a realului, independentă de modul de funcţionare a facultăţilor noastre cognitive, sau o proiecţie a acestor facultăţi, a căror reuşită defineşte insule de raţionalitate în real".

Chiar dacă nu există soluţie de continuitate între maşină şi creier, nici la nivelul realului, nici la cel al raţionalităţii proiectate asupra lui, distincţia subiect/obiect poate fi menţinută stabilind a *priori* o distincţie simbolică între ceea ce este socotit drept maşină şi ceea ce este socotit drept subiect. Căci esenţa maşinii este de a fi un mijloc în vederea unor scopuri. Cum să concepem şi să acceptăm o lume a subiecţilor care n-ar fi decât mijloace pentru alţi subiecţi, care n-ar fi ei înşişi decât maşini? Cum să refuzăm o variantă minimală a cogito-ului cartezian: „Gândesc, deci trebuie să fiu?" în ultimă instanţă, ceea ce separă maşina de subiect ţine nu atât de competenţele lor, cât de arbitrarul unei reguli simbolice.

Nu are rost aşadar să aşteptăm o răsturnare radicală a aprehensiunii filosofice a fiinţei subiectului din progresele inteligenţei artificiale, oricât de surprinzătoare ar fi ele la nivel tehnic. În schimb, reprezentările imaginare pe care aceste progrese sperate le suscită sunt variante interesante ale eternei teme a decăderii subiectului uman confruntat cu singurătatea şi cu moartea.

A crea, pe căi non-exclusiv biologice, un artefact dotat cu facultăţi cognitive, o alteritate care ar fi creatura noastră pare o realizare a mitului prometeic. Dar această poziţie de creator nu ne

eliberează de condiţia noastră umană. Ar fi mai interesant ca această creatură să poată accede la nemurire. Asta ar implica în mod firesc ca faptul-său-de-a-fi-în-lume să fie radical diferit de al nostru. De o manieră generală, ar fi pasionant – şi poate mai uşor – să creăm o altă formă de gândire. Căci s-ar realiza atunci, fără călătorie interstelară, visul extraterestrului (sau al cosmonautului, pentru a relua expresia lui E. Lemoine-Luccioni). Atunci ar fi cu putinţă să „cădem în afara lumii noastre", această imposibilitate pe care Freud o aşază la originea sentimentului religios (în *Angoasă în civilizaţie*) şi pe care literatura SF o exploatează cu plăcere.

Dar în acest vis nebun mai trebuie totuşi să introducem o deosebire. Ce să facem cu o *alteritate totală*, cu o „maşină care n-ar avea o idee despre om" (J. Baudrillard) şi cu care nu s-ar putea stabili nicio comunicare? Explorând această întrebare, Stanislav Lem pune în gura unuia din personajele sale din *Solaris* următoarea replică: „N-avem nevoie de alte lumi. Avem nevoie de oglinzi. (…) o singură lume, a noastră, ne ajunge; dar nu putem s-o acceptăm aşa cum este. Căutăm o imagine ideală a propriei noastre lumi: pornim în căutarea unei planete, a unei civilizaţii superioare civilizaţiei noastre, dar dezvoltată pe bazele unui model al trecutului nostru primitiv".

Mai mult decât crearea unei gândiri, ceea ce căutăm în aceste visuri este pătrunderea în misterele propriei noastre gândiri. Ne-ar plăcea să creăm o inteligenţă – nici identică, nici foarte diferită – care să ne ajute să ne gândim specificitatea: ce ne rămâne propriu atunci când maşinile absorb sau cel puţin simulează procesele noastre intelectuale? – şi care să ne ajute să ne acceptăm destinul.

În fond, cei care cred că vom putea să ne construim incurind asemenea maşini caută să se liniştească, iar ideile lor seduc, pentru că reconfortează. A se imagina apropiat de maşini înseamnă a se debarasa de povara sufletului, de *Dasein*. A construi o inteligenţă artificială ţine de un soi de îndârjire terapeutică, nu pentru a conserva o viaţă, ci pentru a salva umanitatea de la moarte. Fantasmă săracă, regresivă, a maşinii captând omul-obiect în orbita sa; dar fantasmă care exacerbează deja fascinaţia unei alterităţi radicale, a „exotismului primordial între obiect şi subiect", cum spunea Segalen.

A visa la o maşină-subiect, capabilă de iniţiativă şi de comunicare, sau a imagina o hibridizare bioinformatică cu microprocesoare biologice sau cu computere comandate direct de

gândirea umană (ceea ce este deja cercetat în Japonia) mai înseamnă, la un nivel şi mai problematic, a te juca cu ideea unei al ieri taţi radicale, transumane.

De aceea fascinaţia noastră pentru inteligenţa artificială se înscrie în registrul general al exotismului genurilor. O fascinaţie de care vrem să ne lăsăm cuprinşi şi care este o formă savantă de fantasmă, forma informatică diferind de forma telematică, deşi în aceasta din urmă căutarea altului trece prin jocurile scrisului şi prin artificiile ecranului, care permit toate ambiguităţile posibile cu subiecţi sau chiar cu maşini.

Alteritatea inumană a unui artefact inteligent reprezintă o supralicitare în raport cu exotismul sexual. Odată cu ea intrăm în era exotismului construit şi a alterităţii artificiale. Adevăratele lumi noi ale celui de-al treilea mileniu nu se vor mai întâlni în spaţiu, în împrejurimile planetei noastre, ci mai degrabă în această artificializare totală, a mediului nostru înconjurător şi a noastră înşine.

Această explorare a raporturilor dintre inteligenţă şi alteritate ne readuce la formula care ne-a servit ca punct de plecare: *nu există inteligenţă decât ca inteligenţă a altului* Pentru a o comenta, mi se pare folositor să distingem trei forme de inteligenţă, chiar dacă această distincţie nu este ea însăşi decât o experienţă de gândire, mai utilă pentru o primă clasificare decât pentru a gândi gândirea umană care nu cunoaşte asemenea frontiere:

— Există mai întâi *inteligenţa obiectelor*, obiecte matematice, ale lumii fizice, fiinţe vii şi chiar oameni (dacă-i tratăm ca pe obiecte lipsite de gândire). Geografia acestor inteligenţe este foarte diversificată. Este deopotrivă inteligenţa calculatorie (maşini, savanţi idioţi, autişti…) cu efectele sale uneori comice produse de jena în faţa mecanicii branşate la viu, precum şi inteligenţa formelor şi a mulţimilor vagi. Paradigma ştiinţifică a stabilit exclusiv în acest domeniu regimurile sale de adevăr universalizator, inclusiv pentru anumite ştiinţe sociale, cele al căror statut epistemologic nu lasă niciun loc subiectului ca subiect. O asemenea formă de inteligenţă este fără rest (rezultatul e corect sau greşit, criteriile de performanţă sunt definite). Şi deci are limite.

Această formă de aprehensiune a lumii obiectivate se întemeiază pe opoziţie; este nevoie, deja de la acest nivel, să se procedeze la o opoziţie între acelaşi şi altul, să se opună termeni

precum în primele cosmogonii sau între propoziţii. Kepler, cred, este cel care descoperă sau, cel puţin, explicitează că până şi continuumul (de exemplu continuumul legilor numite naturale) poate fi gândit în termeni de opoziţie: „Orice variaţie derivă dintr-o pereche de contrarii… Aristotel stabileşte perechea Acelaşi şi Altul ca primă pereche de contrarii, vrând să filosofeze mai presus de geometrie, într-o manieră mai elevată şi mai generală. Mi se pare că diversitatea lucrurilor (*alteritas*) nu poate decât să provină din natură… Noi despărţim ceea ce, la Aristotel, este un termen unic în doi termeni, şi anume Mai Mult şi Mai Puţin".

Această gândire a calculului, a funcţiilor continue poate deci să se întemeieze pe principiul opoziţiei celei mai simple. Ea poate să fie reprezentată, de altfel, în termeni binari, O şi 1 din informatică, numerizarea oricărei forme continue. Această *alteritas* minimală permite accesul spre o inteligibilitate la fel de minimală a lumii, o inteligibilitate calculatorie pe care un computer o poate simula. Dar ea nu ne permite să trecem dincolo de calcul, să regândim lumea, să-i descoperim alte „legi". Canguilhem explică o asemenea imposibilitate printr-o anecdotă. Când i s-a cerut lui Newton să spună cum a descoperit legea atracţiei universale, el ar fi răspuns: „Gândindu-mă la ea mereu". Acest „la ea" desemnează un vid logic, el nu-şi poate găsi loc într-un program de computer. Invenţia necesită o mişcare către un posibil necunoscut, o altă cunoaştere, o depăşire a ceea ce este deja raţionalizat. În cele din urmă, o gândire critică a gândirii deja puse în act. Nu putem *regândi* lumea obiectivă decât gândind *şi* gândirea, ceea ce constituie a doua formă de inteligenţă.

— Această gândire a gândirii întemeiază ontologia conştiinţei moderne de la Descartes încoace. Fichte o spune într-o manieră provocatoare: „Toată filosofia constă în a cunoaşte subiectul ca atare… Pentru asta, trebuie să facem din simpla reflecţie obiectul unei noi reflecţii". Pare unanim acceptat că această conştiinţă de sine scapă, va scăpa oricărui computer. Dar nu scapă ea oare, cel puţin în parte, şi omului însuşi? Invocând teorema lui Godel, oarecum îndoielnic, dar poate că e vorba de o metaforă justificată, unii afirmă că un sistem nu-l poate cuprinde pe un altul decât dacă este mai complex decât acesta. Cred că aceeaşi prudenţă îl inspiră, într-un alt registru, şi pe Rimbaud când scrie: „E fals să spunem: gândesc. Ar trebui să spunem: sunt gândit". Sau Nietzsche: „Ceva gândeşte, dar a crede că acest ceva este

anticul şi faimosul eu, e o pură presupunere". A gândi propria sa gândire înseamnă a o trata ca pe o gândire alta, dar în acelaşi timp, prin definiţie, asemănătoare, deci a o reduce. Ar trebui s-o tratăm ca pe o alteritate radicală, ceea ce este evident imposibil. În orice caz, inteligenţa, chiar redusă, scapă oricărui criteriu de ştiinţificitate.

Ea se loveşte şi de o altă imposibilitate, aceea de a gândi şinele fără a-l gândi pe Altul (cf. analizele din *Fiinţa şi timpul*), cu excepţia cazului în care avem o schemă reductivă a Altului ca seamăn, asemănător. Este deci o inteligenţă în acelaşi timp imperfectă şi de trecere, care deschide calea psihologiei, a psihanalizei, a filosofiei, dar care nu produce nimic dacă nu conduce către o inteligenţă de al treilea tip.

— Inteligenţa lumii, a sinelui şi a Altului este o inteligenţă deschisă, fără frontiere. Ea nu mai ţine de logică, ci de dialectică, adică de comunicarea între două fiinţe care nu concordă niciodată, chiar dacă împărtăşesc o raţionalitate unică. În ipoteza şcolărească în care două fiinţe identice împărtăşesc aceeaşi cunoaştere şi aceeaşi raţionalitate, cognitiviştii (îndeosebi Daniel C. Dennett şi F. Varela) admit că gândirile lor nu pot decât să *diveargă*, întrucât ele *emerg* din proprietăţi cognitive mai simple, organizate în asamblaje interactive, şi nu există lege comună pentru aceste emergente.

Altul este aşadar mereu parţial ireductibil la sine însuşi, veşnic incomprehensibil (Segalen), deopotrivă radical diferit şi asemănător în statutul său. Altul este sursa acestei incompre-hensiuni care, în loc să blocheze, relansează la nesfârşit gândirea şi anihilează deci speranţa unei cunoaşteri absolute. Este o inteligenţă fără limite, tocmai pentru că lasă întotdeauna un rest (de incomprehensiune). La baza fiecărei fiinţe există un principiu de insuficienţă, pe care nu pot nici măcar s-o stabilesc singur, altfel mi-aş fi suficient. Aşa cum scrie Blanchot: „Dacă existenţa umană este existenţă care se pune radical şi constant în discuţie, ea nu poate să păstreze prin ea însăşi această posibilitate care o depăşeşte". În acest fel se leagă principiul de incompletitudine de imperioasa necesitate a alterităţii radicale şi ininteligibile.

Datorită distanţei, neasemănării (o neasemănare care nu este arbitrară, ci, dimpotrivă, suficient de lejeră pentru a fi stimulatoare), procesele de emergenţă ating un nivel superior, prin abandon întrucâtva, al propriilor lor baze de gândire: inteligenţa (*Vintelligence*) Altului trebuie atunci privită ca-n expresia „înţelegerea (*Vintelligence*)

cu inamicul”.

În sfârşit, Altul şi relansarea sa continuă presupun *voinţa* de a gândi, de a gândi dincolo. Dar mai presupun şi conştiinţa de sine în lume, sub forma revendicării unui „Eu”. Într-o anumită măsură, revendicarea unei reguli de joc minimale, care să permită fiecăruia, în ultimă instanţă, să gândească ce *vrea*.

Facticitate şi seducţie

Jean Baudrillard

După ce am discutat despre inteligenţa artificială şi despre alteritatea maşinilor, problema care se pune este aceeaşi: a alterităţii în pericol. Este vorba de o capodoperă în pericol, de un obiect pierdut sau pe cale de dispariţie într-un sistem ca al nostru, inclusiv, fără îndoială, în întreg sistemul inteligenţei artificiale şi în cel al comunicării în general.

Ideea de bază este că tot acest sistem actual al comunicării se întemeiază pe o operaţionalitate ce constă într-o dislocare a facticităţii, înţelegând prin asta că nu mai există în sens strict credinţă, voinţă, putere, cunoaştere. Toate aceste funcţii sau categorii ale subiectului sunt reluate printr-un soi de modelizare care constă în a te face că crezi, a te face că vrei, a te face că ştii – o informaţie înseamnă a te face că ştii, comunicarea înseamnă a te face că crezi, a te face că ştii etc.

Termenul de manipulare nu este cel mai potrivit, întrucât totul a trecut în operaţional. Toate categoriile, în loc să fie categorii ale acţiunii, devin categorii ale operării. Şi, datorită acestui fapt, totul trece în facticitate. Folosesc termenul de facticitate pentru că pleacă de la auxiliarul a face: când pui acest auxiliar în faţa tuturor acestor categorii, totul trece în facticitate.

Asta aminteşte puţin de simulare, dar nu se reduce la ea, este vorba de o altă manieră de a vedea. Facticitate este deci operaţionalitatea lui a te preface, a te face că faci [*foire faire*) pretutindeni – mă fac că fac, mă fac că vreau, mă fac că-mi place. Această facticitate are ca efect, într-o operaţie închisă în ea însăşi într-o anumită măsură, faptul de a simula o încheiere a acţiunii, printr-o serie de tehnici blânde sau dure, puţin contează.

Ea expulzează toate lucrurile din negativitatea lor prin faptul că încheie aceste acţiuni. Adică această prefăcătorie este în cele din urmă o chirurgie estetică a acţiunii. Seamănă puţin cu faţa umană: expulzezi tot ce e negativ în chirurgia estetică şi faci din ea o faţă în principiu

ideală, adică în care n-ar mai exista nimic pozitiv, decât ideal, smulgând, desigur, feţei tale tot ceea ce poate fi alteritatea ta, negativitatea ta, contradicţia cu tine însuţi, asimetria ta. Iar ceea ce este de ordinul caracterului, al acţiunii, al expresiei etc. se vede în principiu curăţat mai mult sau mai puţin prin chirurgia estetică, pentru a produce un fel de model factice.

Nu formulez o judecată morală, însă este evident că această facticitate nu e inocentă. Mai ales în ceea ce ne priveşte, exemplul feţei este plauzibil. Este adevărat că o faţă umană, vie, comportă un soi de alteritate, oarecum o contradicţie cu ea însăşi: există o formă de acţiune semiologică chiar la nivelul trăsăturilor, pe care chirurgia estetică le şterge parţial. Am putea transpune această chirurgie estetică tot atât de bine şi în cazul manipulării genetice, ce va consta la fel în a şterge trăsăturile negative şi a găsi coerenţe modelizate acolo. unde nu existau, adică, de fapt, a şterge alteritatea, ceea ce nu corespunde omogenităţii, a şterge aşadar eterogenitatea şi a crea ansambluri omogene.

Lucrurile stau la fel în ceea ce priveşte chirurgiile estetice de tot soiul, inclusiv cele pe care le efectuăm asupra naturii, în spaţiile verzi etc: ele constau deci în a şterge trăsăturile negative ca să nu rămână decât acest model ideal. Pretutindeni, de fapt, ajungem la această modelizare a voinţei, a corpului, a sexului. Am putea chiar să visăm la un institut de chirurgie zodiacală, unde am putea să ne refacem un semn după imaginea noastră! Un institut care să ne omogenizeze nevoile, dorinţele, stilul de viaţă şi semnul. Căci semnul este un lucru fatal în sensul că ne scapă. În principiu, este ceva în faţa căruia nu putem face nimic, ceva imprevizibil, incompatibil, este aproape minimul din ceea ce ne rămâne ca destin în această viaţă.

Trebuie ca acest semn să poată fi remodelizat după imaginea fiecăruia. Ştim prea bine că diferenţa sexuală însăşi este o parte a destinului, a fatalităţii, pentru că ne scapă. Prin urmare, ar trebui ca şi ea să poată fi redusă într-o bună zi, deja alegerea şi schimbarea de sex sunt posibile. Este vorba aşadar de a elimina orice alteritate a destinului, orice formă ar avea el, de a face ca tot ceea ce nu se negociază, ce n-ar putea fi negociat, să cadă în negociabil, în profitul unui soi de mântuire generală a formelor şi a semnelor.

Asta ne conduce la întrebarea următoare: ce mai poate să scape acestei eliminări? Este şi problema pe care noi ne-o punem în privinţa

alterităţii. Putem oare astăzi să reperăm lucrurile care ar ţine totuşi încă de alteritate, adică de un anumit destin, de o anumită fatalitate, şi care n-ar fi totuna cu alienarea? Celălalt ca partener psihologic, dar care-ţi alterează viaţa.

Ce poate să scape acestui sistem al facticităţii şi să mai constituie un altul reperabil, poate secret, dar în care ar exista o miză a alteriterităţii, şi neapărat ceva fatal în această alteritate?

O asemenea poveste mă preocupă, bineînţeles, dar mi se pare că nu ne aflăm aici în căutarea unui celălalt psihologic şi nici, aşa cum am văzut, a unui celălalt sociologic, a psihodramei socialităţii, a psihodramei alterităţii, toată această dialectică, a eului şi a celuilalt în termeni de opoziţie, de comprehensiune, de reconciliere. Ceea ce este abordat în cărţile lui Todorov şi Kristeva, bunăoară, aparţine mai degrabă sferei alienării decât celei a alterităţii, care este într-o anumită măsură altceva.

Alienarea coincide efectiv cu acest univers al raportului, al eului care devine altul, al dialecticii între cele două, al contradicţiilor şi apoi al unei anume rezolvări a diferenţelor, a jocului, a cultului, a culturii diferenţei. Problemă care se extinde desigur până la rasism.

Toate acestea sunt pasionante şi complexe, au fost spuse multe lucruri în această privinţă. Dar se pare că s-a vorbit mult mai puţin despre o altă alteritate, care n-ar fi chiar de ordinul psihologiei, al sociologiei sau al metafizicii, ci de ordinul altului în stare pură, de ceva pe care-l numeam la început, împreună cu Segalen, exotismul radical.

Mai există undeva o licărire a acestui altul, a acestei alterităţi şi adversităţi? Mi se pare mult mai interesant să încercăm să vedem, foarte rapid, ce anume se poate opune facticităţii, ceva care angajează tocmai o dispariţie mai mare sau mai mică a alterităţii în sensul pe care l-am descris. Există mai multe lucruri, în niciun caz nu putem opune facticităţii o naturalitate. În acest sens, dorinţa de a regăsi o natură, o specie de alteritate naturală sau de identitate naturală, spontană pare o dorinţă naivă.

Se mai pune problema, abordată deja aici, a sistemelor modelizate, a maşinilor. Nu e nevoie să fii un computer pentru a face parte din inteligenţa artificială. Toate maşinile, toate modelele care funcţionează astăzi la toate nivelurile ţin de această inteligenţă artificială.

Aceste maşini, aşa cura ştim din ce în ce mai bine, sunt

vulnerabile. Vorbesc şi de maşinile sociale. Din fericire pentru noi, există uitarea, scăparea, sincopa, inerţia, pana. Ceea ce mi se pare interesant în aceste episoade de anomalie, în aceste reziduuri neoperaţionale în care facticitatea nu funcţionează, este faptul că regăsim în ele, deturnată fără îndoială, o parte din alteritatea, adică din fatalitatea exorcizată de către sistem. Accidentul ar fi fost provocat, operat într-un anume fel, de către altul. În acest sens, alteritatea este oarecum alterată. Dar a spune că altul este maşina înseamnă, fără îndoială, a vorbi în metafore.

Tot ceea ce e accident, pană, lapsus, derapaj, nebunie, toată această sistemicitate până la urmă, este în parte alteritatea noastră, altul nostru, în măsura în care am devenit noi înşine maşină. Ne-am funcţionalizat şi tot ceea ce ni se întâmplă nu mai are deloc acelaşi sens negativ, peiorativ, pe care-l putea avea în sistemul raţional. Semnele rele se inversează într-un anumit fel în semne bune, adică, pe undeva, nu totul e prins în facticitatea generală. Dar asta este o perspectivă a alterităţii accidentale. Ar trebui să existe o alta, mai pozitivă, dacă putem să spunem aşa. Există una peste care o să trec repede, căci am vorbit aici deja despre ea, îndeosebi când s-a discutat despre Japonia. Facticităţii operaţionale i-ar putea fi opusă o facticitate pură, o artificialitate pură.

În fond, putem opune seducţia civilizaţiei. Amândouă mizează pesemne, dar una mizează pe semne pure într-o anumită măsură, iar cealaltă pe manipularea semnelor. În termenii de care ne-am servit până acum, am putea spune că facticităţii ar trebui să-i opunem afectarea. Ar fi calitatea a tot ceea ce jonglează cu facticitatea, a tot ceea ce jonglează cu propria sa operare. Afectarea, cu condiţia să înlăturăm înţelesul peiorativ din acest termen, înţelesul pe care el l-a căpătat în cultura noastră, a sincerităţii, a adevărului. Noi folosim aici termenul în sens literal, ca şi calitate a tot ceea ce poate să funcţioneze foarte bine într-un sistem operaţional, dar care, pe ascuns, funcţionează atât de bine încât îl transformă în sistem de semne şi în iluzie, oarecum.

Afectarea lasă să lucreze semnele acolo unde ceilalţi cred că manipulează substanţe sau fiinţe. Poţi să fii operaţional fără să crezi deloc în sistemul de referinţe operaţional al Occidentului, bunăoară. Este ceea ce am spus mai înainte despre japonezi şi, prin asta, raportăm facticitatea la facticitatea Occidentului. Adică printr-un soi

de dedublare, dejucăm acel „a te face că faci" printr-un „mai mult decât". „A te face că faci" nu este deci un minus, ci un plus radicalizant.

De această dată, în conotaţia comun admisă, afectarea înseamnă a face în plus, a face prea mult. Cel care afectează face prea mult. Suprasemnificăm un comportament, un text, o limbă, deci precipităm această facticitate spre destinul său pur. Pentru că facem prea mult, exacerbăm semnul şi semnificaţia. Regăsim atunci forma descrisă a seducţiei, care înseamnă întotdeauna tratarea antagonistă a răului cu răul, şi scăpăm facticităţii dedu-blând artificialitatea, afectarea.

Ajunşi aici, să deschidem o paranteză. Luaserăm exemplul japonez ca model pentru altul. În raport cu noi, el este o alteritate, un sistem de cultură mai subtil decât al nostru, cu siguranţă mai puternic chiar şi în operaţional, pentru că în cele din urmă cel care utilizează afectarea este eliberat de sensul sistemului, de povara lui, de presiunea lui ideologică, el devine aşadar mai operaţional decât cel care acţionează în funcţie de motive întemeiate.

Este vorba într-un anume fel de un soi de videşug, care constituie, de altfel, strategia Japoniei de astăzi. Totuşi, cred că această afectare este generală astăzi. Chiar şi în societatea noastră, care tinde să devină pretutindeni operaţională, toată lumea se supune principiului operaţional fără să creadă în el. Cred că incredulitatea, agnosticismul sau indiferenţa profundă sunt generale. E poate o iluzie, o utopie, dar am impresia că sistemul funcţionează relativ bine pe baza acestei non-adeziuni profunde la sistemul operaţional, la facticitatea lucrurilor.

Toată lumea este puţin agnostică fără s-o ştie. Nu există o conştiinţă precisă a acestui fapt. Imensa majoritate a oamenilor nu este cinică, dar suntem totuşi puţin cinici în această afectare caracteristică, ce constă în a face prea mult.

Putem explica acest fenomen printr-o ambalare mecanică a sistemului, dar poate că nu numai. Există probabil şi un videşug, anume că, în realitate, avem pretutindeni un soi de afectare. Operaţionalitatea, stresul, febrilitatea, nevroza performanţelor, toate acestea înseamnă astăzi o afectare nebună şi cred că e mai nostim dacă o socotim în felul acesta. Putem să vorbim de un snobism al operaţionalului care ne atinge pe toţi într-o anumită măsură şi asta cu atât mai bine, desigur. Prin această afectare, ne ridicăm deasupra facticităţii. Este aproape un fel de stadiu estetic al operaţionalităţii,

care ne eliberează puţin de facticitate.

Am descris una din strategiile prin care se poate scăpa facticităţii. Să spunem că afectarea este o strategie de răspuns paradoxal prin exces: facem mai mult. Ar mai putea să existe un răspuns paradoxal prin minus, care ar corespunde nu lui „a face mai mult decât a face", ci lui „a face mai puţin decât a face", şi care este „a lăsa să facă". Toată strategia care ar corespunde, în această advenire a facticităţii pe care v-am descris-o rapid, ar fi: ce putem opune lui „a te face că faci?" A lăsa să facă. Lui „a te face că vrei" îi opunem „a lăsa să vrea"; lui „a te face că crezi", „a lăsa să creadă"; lui „a te face că ştii", „a lăsa să se ştie".

În franceză, putem face această distincţie. Dar în germană, auxiliarul *lassen* are ambele înţelesuri: a face şi a lăsa. Contextul oferă aproape întotdeauna posibilitatea de a diferenţia, dar verbul este acelaşi. Engleza procedează aproape la fel, deşi ceva mai puţin evident. Există deci un joc de balans, de reversibilitate posibilă între cele două feţe ale lui „a te face că faci" şi „a lăsa să facă". Dar strategia nu este deloc aceeaşi.

Facticitate şi seducţie

Nu cred că toate acestea sunt o formă de abandon, de renunţare, de înfrângere ori chiar de alienare voluntară – las să se facă, las să se creadă, las să treacă… Poate că era adevărat într-un soi de morală a acţiunii, de morală voluntaristă, dar eu o înţeleg mai curând ca strategie de descărcare, un fel de investire ironică a celuilalt, căruia îi transferăm grija propriei sale dorinţe. Cu alte cuvinte, nu mai eşti responsabil pentru o credinţă, pentru o intenţie, pentru o cunoştinţă etc, o transferi, o deturnezi către celălalt; este un videşug al dorinţei sau al voinţei şi o formă de deturnare, deci şi de seducţie. Trebuie s-o citim ca pe o strategie, nicidecum ca pe o absenţă sau o pasivitate. Mi se pare că trebuie să ţinem seama azi de ea ca de o strategie de rezistenţă, chiar de ofensivă, şi ca de un exerciţiu de seducţie, într-un anume fel.

Uneori poate că e mai eficient decât voinţa directă şi acţiunea. Probabil că e mai tare, mai subtil să laşi să creadă decât să faci să creadă. Toată tehnica mass-media care pretinde că face să creadă, şi care-şi face numeroase iluzii asupra acestei chestiuni, este fără îndoială mai puţin eficientă decât faptul de a lăsa să creadă.

Există totuşi o manieră de a-şi extrapola propria viaţă, propria

dorinţă prin celălalt şi, prin asta, de a regăsi astfel o alteritate. Pentru că, în acest moment, celălalt este implicat efectiv, nu ca un termen opus, separat de mine; îi transfer dorinţa mea, voinţa mea, el este implicat într-un soi de proces de alteritate. Şi chiar dacă nu regăsim un destin – nu e atât de tare ca un destin –, el devine atunci un actor al propriei mele vieţi, în măsura în care este în cele din urmă suportul acestei operaţii. Nu mai iau în sarcina mea operarea propriei mele vieţi, ci o transmit celuilalt şi de-acum el se ocupă de ea.

Anumite culturi practică aşa ceva în ordinea simbolică într-un mod complet sistematic. Întotdeauna un altul are în grijă propria ta viaţă. Într-o ordine ierarhică, nu există deloc autoresponsabilitatea propriei tale vieţi. Totul este luat în grijă, fie de către un altul ulterior, fie de către o viaţă anterioară. Aproape toate culturile ştiu foarte bine că nu există dorinţă proprie, voinţă proprie, că toate acestea sunt o utopie, o iluzie, că lucrurile funcţionează aşa cum funcţionează printr-un sistem de transfer, de metaforă, de transmitere a voinţei. Celălalt îţi ia în grijă viaţa, şi tu la rândul tău poţi să iei în grijă viaţa cuiva.

În acest circuit ciudat, care nu este deloc unul simplu, voinţele circulă. Există o formă de rezolvare a ambiguităţii profunde ce însoţeşte toate aceste funcţii. A vrea, a putea, a crede, a şti etc. sunt funcţii care, dacă le asumi tu însuţi, te aruncă în contradicţie, pentru că trebuie să le opui celorlalţi şi să intri într-un raport de forţe cu celălalt. În vreme ce aici, deloc. Te găseşti într-un raport simbolic de înlănţuire a dorinţei unuia cu dorinţa celuilalt, de înlănţuire a voinţei unuia cu voinţa celuilalt.

Putem să recunoaştem psihanalizei meritul că, în ciuda tuturor, a atins aceste chestiuni şi le-a transcris în cultura noastră. În transfer, în forma sa pură, nucleară, ea nu se încurcă prea mult într-un metalimbaj analitic. Există aici o eficacitate secretă, care constituie fără îndoială nodul analizei, dacă aceasta există. Analiza nu se situează nicidecum în diferenţa culturală şi nici într-un ciclu de evoluţie şi de destin, ci, dimpotrivă, ea tinde să reducă totul la o reapropiere a sinelui (*id*) de către eu.

Aşadar, prin această poveste despre a lăsa să creadă, a lăsa să facă, putem ajunge să ne debarasăm noi înşine de responsabilitate, de voinţă şi să nu mai fim capabili să credem, bunăoară, ci doar să credem în cel care crede. La urma urmelor, să nu mai exercităm în direct,

oarecum, această funcţie, ci să ne agăţăm şi aici de altceva.

Putem să nu mai fim în stare să iubim, ci să-l iubim pe cel care iubeşte, credem deci că el este în stare să iubească. Putem să nu mai vrem şi să nu mai ştim nimic, ci să credem în cineva care vrea şi poate să vrea ceea ce vrea. Se instalează atunci un fel de derogare generală, un fel de delestaj general în care puterea, voinţa, cunoaşterea sunt lăsate în seama altcuiva. Nu lăsate, ci administrate la un al doilea nivel ca un apel la o a doua instanţă. Iar asta poate fi negativ sau pozitiv.

Luaţi de pildă funcţia privirii, priviţi imaginile. Dacă stăm bine să ne gândim, noi nu mai privim practic niciodată prin noi înşine. Nu mai vedem prin toate aceste ecrane, fotografii, filme, reportaje, decât ceea ce a fost deja văzut, înregistrat, mediat şi reconstruit.

De fapt, nu mai suntem în stare să privim, ci doar să privim ceea ce a fost deja văzut. Aceasta seamănă puţin cu acţiunea şi cu faptul de a face să facă, există aceeaşi desprindere, este vorba de a face să privească: asta se traduce prin ceea ce a fost deja văzut, adică, oarecum, acelaşi lucru.

Delegăm maşinilor grija de a vedea pentru noi, la fel cum vom delega computerelor grija de a decide pentru noi. Toate funcţiile, chiar şi cele organice ori cele senzoriale, sunt într-un fel retransmise prin satelit.

În schimb, această strategie poate avea efecte de putere, ea poate fi pozitivă. Să luăm, pentru cazul lui a face să creadă şi al lui a lăsa să creadă, exemplul copiilor. Adulţii îi fac pe copii să creadă că sunt ei înşişi nişte adulţi. Desigur, aceştia ajung s-o creadă. Copiii, la rândul lor, îi lasă pe adulţi să creadă că sunt adulţi şi că aceştia din urmă sunt ei înşişi nişte copii.

Strategiile sunt aşadar în acest caz inegale, dar, în termeni simbolici, asta n-are importanţă. Credinţa adulţilor nu este niciodată sigură de reuşită, nu este sigură că face să creadă, însă cea a copiilor merge la sigur de fiecare dată. Într-adevăr, adulţii cred că sunt adulţi, în vreme ce copiii nu cred că sunt copii. Este evident că ei se află într-o poziţie instabilă, pentru că n-au această iluzie, nu se iau drept copii, decât parţial poate, dar scapă acestui sistem de credinţe pe care adultul îl aşază la nivelul cel mai elementar, bineînţeles.

În realitate, ei nu se lasă alienaţi în acest statut de copilărie care li se atribuie. Prin urmare, în termeni de strategie simbolică, strategia adultului nu este mai solidă decât cea a copilului. Cel care câştigă este

copilul. Copiii sunt copii, dar ei nu cred asta. Ei nu cred în copilărie ca într-o stare superioară, spre deosebire de adult, care crede în starea de adult ca într-o stare superioară, iar copilăria o vede ca pe o stare inferioară. Iar cel care se crede superior este automat, în ordinea simbolică, inferior. Există o reversibilitate care-i asigură întotdeauna spatele. Copilăria, pentru că nu crede în copilărie ca într-o stare superioară şi legitimă, este mai puternică din acest punct de vedere. Dar ea lasă să se creadă, ea posedă videşugul copilăriei şi astfel, desigur, seducţia sa, parte integrantă a copilăriei.

Lucrurile stau la fel şi în cazul maselor, a căror analiză a fost deja făcută. Dar, prin chiar poziţia sa, în care-i este interzisă subiectivitatea, cuvântul etc, masa este scutită să creadă că este masă. Ea nu crede că este masa. Cine va crede? Nu există subiect pentru a crede în acest sens.

Nimeni din mase nu-şi poate spune că nu există oglindă a maselor, iar aceasta le distinge de clasa politică, desigur, ai cărei membri cred şi fac profesiune de credinţă că sunt subiecţi politici, intelectuali şi altfel. Ei pot fi cinici, dar asta nu înseamnă că n-ar crede în propria lor excelenţă. Acest cinism nu va egala însă niciodată masele care-i lasă pe ceilalţi să creadă că ei sunt totuşi clasa superioară, clasa intelectuală.

Asta are efecte uimitoare, nu neapărat la fel de vizibile în acţiune ca şi intervenţia clasei politice asupra maselor, ci în resorbţia de către mase a voinţei politice, a indiferenţei profunde a maselor, care este o indiferenţă calculată fără să ştie, care lasă să se creadă că ele sunt masele şi că ceilalţi pot să le manipuleze în funcţie de raţiune şi de discurs.

Nimic din toate astea nu merge în mod evident. Masele nu cred niciodată în ele însele. De aceea există un alt efect care se poate manifesta în direcţia celui care crede violent în el însuşi, adică o fiinţă carismatică, dictator sau de alt fel. Dar un asemenea efect nu captează credinţe sau aspiraţii asemenea oamenilor politici; el captează indiferenţa profundă a masei la propria sa esenţă. Această strategie a lui a lăsa să facă, a lăsa să creadă etc. se traduce prin urmare în realitate prin a-l crede pe cel ce crede, a nu crede în sine, ci în cel ce crede.

Se poate da un exemplu dintr-un alt registru pe care voiam să-l abordez, şi care constă, în fond, în a-l crede pe cel ce crede, a-l iubi pe

cel ce iubeşte sau a-l urma pe cel ce merge. Nu mergem prin noi înşine, oarecum, ci-l urmăm pe cel ce merge. Aici aş vrea să reiau exemplul cărţii lui Sophie Caile, *La Suite venitienne*, care povesteşte o poveste foarte frumoasă. Sophie a început să urmărească oamenii pe stradă fără intenţie premeditată, fără nicio altă idee preconceptă; urmărea pe cineva pentru a vedea.

Fără să vrea prin asta să străpungă un secret; nu voia să ştie unde mergea celălalt, ci-l urmărea pur şi simplu.

După ce a făcut asta o vreme, a trecut la viteza superioară, care consta în a repera pe cineva pe care-l cunoştea puţin şi despre care aflase că pleacă în vacanţă la Veneţia; s-a hotărât atunci să-l urmeze acolo timp de cincisprezece zile.

A fost o muncă destul de grea, pentru că a trebuit să-l găsească în Veneţia, cu atât mai mult cu cât asta se petrecea în perioada carnavalului. Până la urmă l-a găsit şi l-a urmărit. îl fotografia peste tot, fără ca el să ştie, desigur. De altfel, el era acolo cu soţia lui. L-a urmărit, l-a pierdut, l-a regăsit, l-a urmărit din nou. Asta a durat multă vreme, timp în care a ţinut un jurnal şi, cu fotografiile pe care le-a făcut, a publicat această carte.

Care era miza sa? L-a urmărit. Asta a durat cincisprezece zile. S-a informat la o agenţie pentru a afla când se întoarce şi a făcut în aşa fel încât să ajungă mai repede şi să-i facă o ultimă poză la gara Lyon. Era un scenariu extrem de complex, care presupunea răbdare, efort, devotament, în sfârşit, ceva aproape de un destin. Şi chiar era un destin, întrucâtva. Adică Sophie, într-o perioadă de timp limitată, într-o paranteză, se constituia într-un destin, nu cel care e în faţa ta, către acesta te îndrepţi oricum în mod ineluctabil, ci care se află în spatele tău.

Ea se constituia aşadar că umbra acestui bărbat. El era cel care mergea. Unde mergea? Chestiunea n-a fost elucidată, nu e niciun secret de dezvăluit, nu e nimic de descoperit. El mergea şi ea-l urmărea. Adică ea era în delegare de in împuternicire de Ea n-are destin propriu, îl urmăreşte. Ea devine destinul celuilalt, umbra celuilalt, într-un anume fel.

A-1 fotografia este un lucru foarte ambiguu: faptul că ea e acolo şi că-l urmăreşte este un soi de dovadă că el nu merge nicăieri. Asta smulge peregrinării lui sensul său propriu; de fapt, sensul pe care el crede că-l poate avea în diversele direcţii în care merge îi rămâne

ascuns, e secret, lăsat în urmă, Sophie are grijă de el. Sensul său ascuns, secretul acestei peregrinări este Sophie. Iar el nu ştie nimic, bineînţeles. Cel puţin, pentru multă vreme, el n-a ştiut nimic. Au existat totuşi incidente căci, la sfârşit, tipul şi-a dat seama că e urmărit şi lucrurile au luat o întorsătură nefericită! într-adevăr, oamenilor nu le place să fie urmăriţi.

Iar acest soi de secret, această deposedare de propria sa direcţie, de sensul său, de propria sa linie a vieţii, oarecum, sfârşeşte prin a se face simţit. Este adevărat că atunci când urmăreşti pe cineva, chiar dacă îţi iei toate precauţiile posibile, după o vreme, asta trebuie să fie subtil, dar adevărat, deoarece corespunde cu ceva precis: eşti cumva bântuit, deposedat, dublat şi sfârşeşti prin a o simţi. Oamenii ajung să se întoarcă, să vadă ce se petrece la un moment dat. Este ceea ce i s-a întâmplat lui Sophie. Desigur, bărbatul s-a supărat, iar asta putea să se termine prost, întrucât şi ea îşi asuma un risc.

Într-adevăr, ea putea să-l urmărească peste tot, iar el putea s-o atragă peste tot, inclusiv într-o acţiune violentă. Ea şi-a asumat deci un risc. De altfel, episodul ultim, mai amuzant, este tot un risc, dar la un alt nivel. Atunci când a vrut să publice această carte cu fotografiile făcute, el nu putea fi recunoscut în niciuna, dar era la curent cu ce se întâmpla, pentru că şi-a dat seama că e urmărit. S-a opus deci apariţiei cărţii, spunând că o să ceară să fie interzisă.

Pentru a publica până la urmă cartea, ea a fost nevoită să se întoarcă la Veneţia cu un cuplu de prieteni pe care-i cunoştea şi să facă din nou toate fotografiile în aceleaşi decoruri cu altcineva. Nu numai că bărbatul devenise atunci un altul, în sensul că nu mai era cel pe care ea-l urmărea, era Altul absolut, dar a fost nevoie şi de refacerea unui al doilea episod, în care bărbatul n-a fost doar urmărit, ci şi dublat, în sens cinematografic. Şi astfel, cartea a putut să apară.

Această poveste a provocat conflicte grave, şi înţelegem foarte bine de ce, căci jocul este în acelaşi timp un joc al subtilităţii, al discreţiei, al seducţiei, dar unul extrem de periculos. El angajează ceva diferit, care este urma cuiva, şi nu mai poţi să trăieşti fără această urmă. Asemenea umbrei, ori imaginii din oglindă, totul e crucial, existenţial. Dacă ţi se ia asta, se produce atunci un mare vid, apare un pericol de moarte, de moarte simbolică în orice caz.

Este ceea ce face Sophie când merge în spatele lui. Evident, intră în urma lui, dar ea rămâne fără urmă. Ea îi devorează urma şi deci îi

şterge existenţa. Pe măsură ce înaintează, urmărindu-l, ea îi şterge această existenţă. Prin urmare, miza este uimitoare.

Totuşi, ea n-are existenţă proprie, n-are dorinţă proprie. N-a avut niciodată prejudecăţi, nu în asta consta jocul, n-a fost vorba de nicio poveste de iubire, sexuală ori de alt fel. Acest bărbat n-o interesează absolut deloc. Decât atunci când apare conflictul, dar nu există nicio conotaţie, nicio destinaţie care să dea un sens vulgar acestei poveşti.

Ansamblul este secret, totul ţine puţin de serviciile secrete, numai că acestea au o destinaţie, în vreme ce aici nu există niciuna. Şi tocmai asta face situaţia mai enigmatică, iar, în cele din urmă, mai dramatică pentru cel care este urmărit atunci când află. Pentru Sophie, miza era la fel de intensă, fără să existe vreun conţinut. Era oarecum intensitatea pură a unei vieţi duble, iar asta n-avea nimic de-a face cu dezvăluirea secretului vieţii celuilalt, cu curiozitatea nesănătoasă a voaiorismului. Nu e vorba nicidecum aici de voaiorism, nu e vorba despre o perversiune, chiar dacă există semne pentru aşa ceva. Nu e vorba, în sfârşit, nici de a descoperi dubla viaţă a celuilalt sau destinaţia sa ascunsă.

Este vorba de a fi secretul său, ceea ce nu e deloc acelaşi lucru. De fapt, celălalt nu are o viaţă dublă; viaţa sa dublă este filajul însuşi. Altfel spus, Sophie devine viaţa dublă a acestui bărbat, fără ca el s-o ştie. Iar asta face parte din regula jocului, şi anume ca lucrul să rămână o operaţie oarbă şi secretă, să spunem mai curând discretă. Şi nu mai rămâne nimic de spus. Nu există soluţie, rezolvare, concluzie pentru aşa ceva; e un soi de scenariu în stare pură, un eveniment în stare pură care n-are sens, care n-are origine şi nici finalitate, pentru că totul este arbitrar. Ea a început într-o bună zi şi a terminat cincisprezece zile mai târziu; în principiu, toate acestea ar fi dispărut şi n-ar fi lăsat efectiv nicio urmă.

Dar, în tot acest timp, a existat un joc al destinului, un joc fatal. În acest sens, el s-a constituit în eminenţă cenuşie sau eminenţă fatală. E greu de spus. Ea nu încarnează nimic special, se şterge pe sine însăşi; evident, este o operaţie asupra ei însăşi, căci aceasta presupune o muncă deosebită, sacrificiul total. Ea a trebuit să se dedice vreme de cincisprezece zile în întregime acestei sarcini, mult mai total decât unei munci intelectuale sau de alt fel.

Prin urmare, ea se videază de propriul său personaj. Pentru o

mulţime de motive, ea a trăit deghizată. Toate acestea erau făcute din capcane şi ea devine efectiv o capcană, pentru că e vorba de seducţie aici. Ea-l atrage pe celălalt în această capcană, care e mereu în spate şi care-i şterge totuşi propria viaţă.

Alteritatea, în acest moment, este altul acestui om. Dar un altul care nu se află prins deloc într-o confruntare psihologică, nici măcar într-un conflict de dragoste sau de alt fel, nimic din toate astea. Nu avem deci de-a face cu alienarea sau cu alteritatea în sensul slab, ci cu alteritatea pură. Ea este celălalt, fără ca el să ştie, ea este destinul lui. Şi, într-un anume fel, el este la rândul său celălaltul lui Sophie, bineînţeles.

Pentru ca să existe alteritate e nevoie de o anumită reversibilitate. Nu opoziţia dintre termenii de eu şi de altul, ci faptul că ei doi sunt în aceeaşi barcă, au acelaşi destin. Ei au o dublă viaţă inseparabilă datorită faptului că unul este urma celuilalt, unul este ceea ce şterge celălalt etc. Alteritatea, în sensul fatal al termenului, implică acelaşi risc pentru amândoi. Reversibilitatea este totală chiar dacă unul este umbra, iar celălalt fiinţa. Asta n-are importanţă, lucrurile sunt reversibile. Iar în acest caz, există o alteritate radicală în sensul lui Segalen şi nu o alienare sau o alteritate psihologică intersubiectivă, care, după părerea mea, este o formă mult mai degradată a alterităţii.

Acest exemplu ar putea fi mai bine comentat. Dar e totuşi un exemplu pentru această căutare a unei alterităţi diferite care constă în a-l provoca pe celălalt la stranietate şi în a-l forţa în stranietatea lui. Nu este vorba nicidecum de a căuta să-l reconciliezi psihologic prin dialog, prin negocierea identităţii etc. Nu există psihologie, ci o manieră enigmatică de a intra în viaţa celuilalt, nu în sensul în care o violezi, ci în sensul în care eşti secretul ei. Celălalt are un secret şi ea, Sophie, este la un moment dat secretul acestei vieţi a celuilalt. E un secret ambiva-lent: el poate fi fericit sau nefericit. În acest caz, secretul a putut lua o întorsătură nefericită la un moment dat. Concluzia e lipsită de importanţă. Secretul nu are destinaţie, esenţial este că el rămâne secret şi că există o obsesie inconştientă.

În acelaşi sens, voi expune altceva, complet diferit, care corespunde la fel de bine unei forme fatale, dar complet impersonale, care se apropie de forma virală şi care este rezumat într-un citat din Schnitzler, provenind dintr-o carte intitulată *Relaţii şi singurătate*. Iată

una din ipotezele formulate de Schnitzler: „Poate că e permis să ne reprezentăm dezvoltarea unui boli infecţioase în corpul uman ca pe istoria unei specii de microbi, cu originea sa, cu apogeul şi cu declinul său. O istorie asemănătoare celei a speciei umane, în proporţii diferite, desigur, dar identică din punctul de vedere al ideii”.

Această specie microbiană trăieşte în sânge, în limfă, în ţesuturile unui individ uman. Din punctul nostru de vedere, omul aşteaptă o boală în lumea sa. Pentru aceşti minusculi indivizi, a căuta inconştient şi involuntar distrugerea lumii lor şi adeseori a o distruge efectiv este condiţia, necesitatea şi sensul existenţei lor. Cine ştie dacă aceşti diferiţi indivizi ai speciei microbiene nu sunt asemenea indivizilor umani, dotaţi cu talent şi cu voinţă foarte diferite, şi dacă nu există cumva printre ei microbi obişnuiţi şi genii?

Nu ne-am putea imagina atunci că umanitatea este, la rândul ei, o boală pentru vreun organism superior pe care nu reuşim să-l percepem ca un tot, şi în care-şi găseşte condiţia, necesitatea şi sensul existenţei sale? A căuta să distrugi acest organism şi a fi obligat să-l distrugi pe măsura dezvoltării sale, tot aşa cum specia microbiană aspiră să distrugă individul uman atins de o boală.

Şi nu ne este permis să continuăm această reflecţie întrebându-ne dacă nu cumva misiunea oricărei comunităţii vii, fie că e vorba de specia microbiană, fie că e vorba de umanitate, constă în a distruge puţin câte puţin lumea care o depăşeşte?… Căci spiritul nostru este capabil să perceapă doar mişcările descendente, niciodată mişcările ascendente.

În acest sens, poate că ne este permis să interpretăm istoria umanităţii ca pe o eternă luptă împotriva divinului care, în ciuda rezistenţei sale, este, puţin câte puţin şi în mod inevitabil, distrus de către om. Urmând o asemenea schemă de gândire, ne e permis să presupunem că acest element care ne depăşeşte ni se pare divin sau este presimţit ca atare, dar este depăşit la rândul lui de către altceva decât el şi aşa mai departe la nesfârşit.

Nu ştiu dacă asta e adevărat sau nu, nu căutăm adevărul în această poveste. Dar ipoteza, tocmai pentru că este o ipoteză, e vertiginoasă. Dintre specia microbiană şi specia umană, la fel ca în povestea lui Sophie, una este secretul celeilalte, trăieşte înăuntru, are acelaşi destin, pentru că va muri de aceeaşi moarte; dar destinul său este, dimpotrivă, de a se desfăşura, de a-şi atinge apogeul şi, prin asta,

de a contrasemna condamnarea la moarte a acestui univers pe care-l ignoră complet, murind desigur de aceeaşi moarte.

Adică între cele două există o simbioză şi o incompatibilitate totală, pentru că atâta vreme cât nu se cunosc, între ele distrugerea e reciprocă. Nu există nicio înţelegere între om şi virus, bineînţeles. Nu există doar o diferenţă între unul şi altul; nu putem spune, în acest sens, că omul este altul microbului sau că microbul este altul omului, decât eventual într-un sens pur metaforic. Ei nu se opun, nu se confruntă, ci se înlănţuie într-o succesiune de specii, o succesiune distructivă, de altfel, pe care nimeni n-o poate gândi. Această înlănţuire este predestinată, dar nici omul şi nici – cu atât mai puţin – bacilul nu pot s-o gândească. După Schnitzler, această înlănţuire se repercutează la nesfârşit, pentru că putem presupune că, în fond, virusul e destinat să ne distrugă, noi suntem destinaţi să distrugem universul care ne înconjoară, divinul… şi nu putem şti dacă dincolo nu există alte înlănţuiri care ne sunt însă total imperceptibile.

Avem de-a face aici întrucâtva cu o alteritate radicală. Putem spune că, la urma urmelor, virusul este altul absolut; în inumanitatea sa totală, el este altul absolut. Cel despre care nu ştim nimic, cel care nici măcar nu este diferit de noi, căci diferenţa este ceva inteligibil; este forma ascunsă care alterează tot. În acest punct, nu suntem foarte departe de istoria lui Sophie. Ea e prezentă, e ascunsă, secretă şi, pe nesimţite, alterează întreaga existentă a celuilalt.

Este aşadar cam acelaşi lucru. Nu există negociere sau reconciliere posibilă, ne aflăm în incomprehensibilitatea totală a lui Segalen, şi pentru totdeauna. Totuşi, această specie trăia aceeaşi viaţă ca şi ea, murea de aceeaşi moarte.

Asta îmi aduce în minte povestea unui vierme care are, în stomacul său, o anumită algă ce-i permite să digere tot ce mănâncă. El nu poate trăi decât graţie acestei alge parazite, dar vitală pentru el. Totul funcţionează impecabil până în ziua în care viermele se hotărăşte să-şi devoreze alga. În clipa aceea, moare; nu ştiu dacă poate digera alga, deoarece, în principiu, el nu poate digera decât graţie acestei alge.

Există deci un soi de destin de implicaţie reciprocă. Nici aici nu e vorba de o confruntare, ci de un soi de osmoză, de simbioză. Ne putem întreba care este altul celuilalt, cine este altul dinăuntru, însă găsim în această specie de simbioză, cu distanţe şi incompatibilităţi totale, o

formă dură de alteritate.

Un cuvânt, pentru a termina, despre primitivi, deoarece întrebarea care se pune mereu este: sunt primitivii nişte alterităţi? S-a discutat mult despre această alteritate, despre această diferenţă. Şi, într-adevăr, ei au devenit alterităţi în sensul în care încercăm să-i înţelegem, fie şi numai pentru a-i evangheliza sau pentru a-i exploata. Cu toate acestea, ei sunt un altul în măsura în care căutăm să-l înţelegem, pentru că nu este totuşi incompatibil cu noi. Chiar dacă primitivii au o viaţă extrem de diferită de a noastră şi nu ne seamănă, ei nu sunt totuşi rupţi de noi.

Citeam cu câtva timp în urmă o carte despre alakalufi, indienii din sudul Patagoniei. Aceşti oameni cu o soartă mizerabilă, inimaginabilă, au rămas la un nivel zero al civilizaţiei multă vreme; astăzi, ei nici nu mai există, bineînţeles. A durat patru secole până să fie complet exterminaţi într-un fel sau altul de către albi şi, vreme de patru secole, aceşti alakalufi n-au învăţat nimic. N-au negociat niciodată cu albii, n-au învăţat niciodată limba lor, n-au vorbit niciodată efectiv cu ei, n-au schimbat niciodată nimic. A existat deci o incomprehensibilitate totală.

Albii le-au apărut desigur ca nişte străini. De altfel, la un moment dat, ei îşi spun „Oameni”: este numele pe care şi-l dau, propriu lor nume. Apoi, ei se numesc alakalufi, după numele pe care-l dau albilor: „străini”, iar albii îi numesc la fel. Ei întorc deci numele pe care-l dau albilor şi-şi spun lor înşişi străini în propria lor limbă. În cele din urmă, devin alakalufi, ceea ce înseamnă: „dă-mi, dă-mi, dă-mi”, pentru că nici nu mai au o existenţă în vreo limbă şi sunt numiţi „dă-mi”, devenind astfel nişte cerşetori. La început sunt oameni, apoi străini, iar la sfârşit cerşetori.

Dar vreme de patru secole, ei nu l-au considerat niciodată pe omul alb un altul, diferit, cineva de la care învеţi; nu, albii au fost pentru ei întotdeauna ceva venind cu totul din altă parte; îşi gândesc întotdeauna singularitatea. Ei se consideră întotdeauna oameni, nu există alţi oameni decât ei. Superiorii nu înseamnă nimic. Nu vor împrumuta de la ei nicio tehnică, nimic. Dar au rămas ei, oamenii, şi nu există alteritate.

În vreme ce pentru albi, alakalufii sunt ceilalţi, alterităţi, chiar dacă, la început, trec drept nişte animale. Dar, după o vreme, odată cu ideologia civilizatoare, colonială etc, alakalufii au devenit alterităţi în

sensul în care-l înţelegem aici. În schimb, pentru alakalufi, albii nu sunt niciodată nici măcar alterităţi.

Acest fapt mi se pare interesant, întrucât există o simetrie a raportului, adică poate să existe un raport de alteritate în care altul ar fi altul unuia, al primului, în vreme ce unul nu este altul primului. Eu pot să fiu altul pentru cineva, dar acesta nu este un altul pentru mine. Există raporturi disimetrice extrem de tragice, iar în acest sens exterminarea alakalufilor a fost una din cele mai oribile cu putinţă din istorie. Tocmai datorită acestei disparităţi în raportul cu altul.

Pentru că suntem în căutarea unei alterităţi mai dure, putem spune că pentru oameni ca alakalufii, aflaţi evident într-o singularitate totală, cel puţin la început, alteritatea, în sensul psihologic, occidental, diferenţial, nu va apărea niciodată. Va exista întotdeauna alteritatea totală, a lor, secretul lor într-un anume fel, de nepătruns. Şi au murit fără să fi învăţat nimic, fără să fi învăţat să-l respecte pe celălalt, să vorbească cu celălalt, tot ceea ce noi numim civilizaţie.

Marc Guillaume

Prima dată când am citit *Suita veneţiană*, m-am gândit că era vorba de un procedeu care permite unui bărbat să asume rolul, dificil pentru el, de seducător. E oarecum ca şi cu clinica zodiacală de care vorbeai mai înainte. Pentru un bărbat e destul de uşor să se transforme, în aparenţă cel puţin, într-o femeie, dar e mult mai greu să se transforme în seducător. Mi se părea că în cele cincisprezece zile el îşi asumă acest rol – rareori sunt urmăriţi bărbaţi, de obicei ei urmăresc femeile într-un rol de seducţie; aici, el este cel urmărit. Asta m-a pus pe pista acestei ipoteze.

El se află aşadar în poziţia de seducţie, nu numai din cauza aparenţelor, ci pentru că, în fond, el se şterge pe sine într-o regulă a jocului. Este vorba de o ştergere reciprocă, efectiv, care-i afectează pe amândoi.

Jean Baudrillard Dar el nu acţionează.

Marc Guillaume

Nu, dar este un seducător involuntar. Însă nici femeia care se machiază nu acţionează, într-un anume fel. Adică ea se dizolvă într-o regulă şi apoi noi o urmăm. Există desigur un minimum de pricepere a celor care seduc.

Jean Baudrillard

Mă gândeam că aici, el este cel care seduce, dar seduce în mod

obiectiv, nu într-un proces manifest.

Marc Guillaume

De aceea sunt tulburat.

Jean Baudrillard

Urmărindu-l, ea deturnează de fapt într-un soi de conştiinţă obscură ceea ce el crede că trăieşte. Această deturnare este seducţia.

Marc Guillaume

Da, dar trebuie să aplicăm principiul tău de reversibilitate. Mi se pare că ea-i creează o poziţie de seducător, cu sau fără voia lui. Diferenţa faţă de o femeie este că el n-are nici cea mai vagă idee, însă este radical feminizat.

Jean Baudrillard

Tu îţi imaginezi că pe scena tipică, primitivă, bărbatul o urmăreşte pe femeie?

Marc Guillaume

Scena tipică a seducţiei în sensul banal este cea în care cele două personaje se dizolvă într-o ordine ritualică: machiajul este un simptom al acestei ordini, intrăm într-un spaţiu de joc în care unul captează privirea celuilalt, în care nu există raport nici de iubire, nici psihologic… Există un soi de disoluţie comună în ritual. Evident, în cazul nostru o regulă foarte diferită este stabilită de la început şi nu este una împărtăşită, ci impusă, lucrată pe la spate. Dar, dincolo de acest punct, mi se pare că el se află în poziţie de seducţie.

Jean Baudrillard înţeleg aici seducţia în sensul formal. Este adevărat că nu există nimic sexual sau pasional, totul e pur fatal într-un anume sens. Adică celălalt îşi scapă uneori şi lui însuşi. Urmărindu-l, Sophie reprezintă faptul că el crede că merge undeva dar, în realitate, în mod profund, el nu ştie unde merge. Ea ştie în schimb, pentru că-l urmăreşte şi traduce asta, oarecum. Ea-i smulge peregrinării celuilalt sensul. Iar a seduce înseamnă puţin şi a deturna de la sensul său, de la ţelul său. De aceea celălalt devine rău când îşi dă seama.

Ar fi două întrebări de pus: de ce intră Sophie într-un asemenea joc, trebuie să-i găsim motive psihologice? Personal, aş spune că nu, dar nu întrebarea asta e interesantă. Apoi, de ce joacă ea acest joc într-un plan fatal, după un scenariu de pur joc? Şi de ce se înfurie el atât de tare când află? El are o reacţie normală, de altfel, ce nu poate fi în niciun fel contestată, ne întrebăm însă pur şi simplu asupra cauzei

sale profunde. Ce este atins atât de profund încât să dea naştere unei reacţii care poate ajunge efectiv până la crimă?

Marc Guillaume

Mă întreb dacă femeile nu suferă cumva din cauza faptului că bărbaţii nu sunt niciodată seducători şi că nu există niciodată reversibilitate, că bărbaţii nu se pot masca? Faptul de a nu avea niciodată dreptul la masca purtată de bărbaţi nu e o reacţie psihologică în sensul primitiv al cuvântului, ci un fel de suferinţă comună femeilor.

Căci în machiaj, eu văd masca. Cultura japoneză ne arată cel mai bine că machiajul femeilor era odinioară o adevărată mască. Iar femeia ca subiect era abolită prin această mască. Această suferinţă a monopolului măştii era atât de puternică încât lucrurile s-au răsturnat, bărbaţii ajungând să poarte masca femeilor.

Jean Baudrillard

Bărbatul este atunci o fiinţă demascată.

Marc Guillaume

Iar japonezii au răspuns printr-o cultură a travestiţilor, care erau la început personaje având acces la mască. Este deci un joc infinit de oglinzi, pentru că, pe urmă, femeile au început să se machieze asemeni bărbaţilor care se machiau cu măşti de femei.

În cultura noastră occidentală, experienţa foarte artificială a lui Sophie Caile ar consta în a spune: cum să dai o mască de seducător unui bărbat? Trebuie să stabilim o regulă a jocului. E foarte artificial, dar nu e cumva o îndârjire legată de o suferinţă personală atunci când se pune întrebarea: cum faci pentru a urmări un bărbat? Totuşi, asta e plăcerea seducţiei pentru un bărbat, cel puţin aşa cum înţeleg eu seducţia. Hotărăşti că o femeie oarecare este destinul tău şi-l asumi, într-o indiferenţă totală, evident, pentru fiinţa sa fizică şi psihologică. A spune: „Tu vei fi aceea şi te voi urmări" este seducţie în stare pură. Aceasta e o experienţă la care bărbaţii au acces, nu însă şi femeile.

Jean Baudrillard

Nu ştiu. Faci apel la o diferenţă sexuală pe care eu n-o pusesem la socoteală.

Marc Guillaume

La drept vorbind, nu e o diferenţă sexuală. Spun bărbat-femeie pentru a simplifica, dar e adevărat că mai degrabă femeile poartă măşti şi bărbaţii sunt cei demascaţi. În rolurile bărbat-femeie este utilizată efectiv un soi de nişă de alteritate reversibilă, care este puţin ecoul

pierdut al seducţiei.

Jean Baudrillard

Sunt de acord în ce priveşte machiajul. Aici, putem vedea filajul lui Sophie care machiază oarecum existenţa celuilalt şi îi oferă o dedublare. Machiajul subliniază lucrurile, scoate în evidenţă culorile. În cazul nostru, fiecare se ocupă de treburile lui. Ea verifică lucrurile cele mai neînsemnate, dublate de fotografia pe care-o face şi de textul pe care-l scrie în margine. Neînsemnatul este dublat aici de un sens, de o semnificaţie enormă despre care el nu ştie nimic, desigur. Asta seamănă într-adevăr puţin cu machiajul, cu masca, sub forma unei exacerbări, a unei stereoscopii a lucrurilor care-i conferă deci un soi de anvergură şi de sens, dar nu un sens care să poată fi descifrat sau decodat, o intensitate pe care el n-o avea.

Ne putem oare imagina aceeaşi experienţă a lui Sophie şi în celălalt sens, un bărbat care ar urmări o femeie, dar numai într-un scenariu ca acesta? Poate mai greu, deoarece este o acţiune care nu e nevinovată. Eu o consider fatală, în acest sens, adică deloc perversă. Ea este fatală, pur şi simplu. Este arta de a pune în joc un destin, totala absenţă de identitate a fiecăruia dintre noi, până la urmă, dar care nu iese aproape niciodată la iveală, întrucât o supracompensăm neîncetat pentru a ne juca identitatea; iar aici, în această conjuncţie, ea ajunge să-i smulgă celuilalt identitatea, să şi-o piardă pe a sa şi deci să se regăsească într-un fel de stratosfera fatală. E deci un joc în stare pură, nu neapărat marcat de conotaţii psihologice. Desigur, putem spune că în acest joc există Sophie, există ceea ce este ea etc. Dar esenţialul constă în faptul că ea ajunge la ceva ce-o depăşeşte. Sophie a avut acest geniu de a pune în scenă şi trebuie să recunoaştem artificialitatea demersului ei. Putem avea şi noi asemenea idei, însă e cu totul altceva să treci la act. Poate că aici se află perversiunea. Putea avea o asemenea idee trăsnită, putem chiar să scriem un text în jurul ei, dar realizarea este ceva uimitor. Există cu siguranţă un fel de obsesie, de perversiune, care ar decurge din consideraţii psihologice. Nu putem elimina niciodată în totalitate perversiunea, fără îndoială.

Cât priveşte identitatea celuilalt, în principiu, el poate fi oricine. Pentru a monta operaţiunea, a fost nevoie ca ea să afle câte ceva despre el şi, prin forţa împrejurărilor, a sfârşit prin a şti mult mai multe! Dar asta este până la urmă actualitatea episodică a lucrului şi e mai puţin interesant. În plus, o bună parte a acţiunii s-a derulat în

timpul carnavalului, ceea ce e şi mai ciudat, căci măştile erau atunci pretutindeni. Oricum, Veneţia este oraşul ideal pentru aşa ceva, e labirintul secretelor în care ai puţin impresia că fiecare urmăreşte pe cineva. Este un oraş foarte cultivat, dar cu o cultură căzută în secret şi care şi-a şters propriile urme. Acesta a fost şi unul din detaliile de frumuseţe ale acestei poveşti: a scoate în evidenţă faptul că Veneţia este un oraş în care tot sensul s-a pierdut şi toate destinaţiile s-au confundat. E un oraş care se învârte în jurul lui însuşi într-un cerc labirintic; e de-ajuns să pătrunzi în el pentru a te regăsi în această situaţie pe care o provoacă, pe care o recreează artificial cu mult mai mult relief.

Marc Guillaume

Tu adaugi de altfel că într-un asemenea labirint singurul mod de a evita întâlnirea este de a urmări atent pe cineva fără a-l pierde din ochi. Dacă nu, rişti să dai peste el! Este ceea ce se produce totuşi la sfârşit.

Există un lucru care mă pune pe gânduri în analiza ta. Ai evocat aşadar această manieră de a menţine fărâme de al tentate. Ai apropiat fărâma seducţie de fărâma delestaj, transfer. E vorba aici de o alunecare progresivă foarte subtilă. În fărâma transfer, în faptul de a lăsa să facă, eu îmi abandonez voinţa altcuiva care, pentru că va primi această delegare, va obţine un statut al alterităţii mult mai radical. Între această fărâma şi tema seducţiei mi se părea că existau totuşi, înainte chiar să te aud sau să te citesc, două universuri: cel al sclaviei, al supunerii, şi universul seducţiei, primul putând fi analizat în termeni hegelieni. Dar aici, tu nu faci nicio distincţie.

Jean Baudrillard

Stăpânul este altul sclavului, sau sclavul este altul stăpânului? într-un context de clasă, de istorie, de raport de forţe, ei sunt cu siguranţă în stare de alienare; aici, de altfel, se preschimbă gândirea într-un sistem de alienare. Dar, la un nivel simbolic, asta nu mai face parte dintr-o scară de valori pe care s-o recunoaştem ca istorică; prin urmare, nu mai este adevărat. Ei se află într-o situaţie de seducţie reciprocă, de reversibilitate.

Într-o societate ierarhică, bunăoară, cel aparţinând unei caste superioare nu este altul pariei şi nici invers. Nu există poziţie psihologică de alteritate, ei sunt amândoi, ca în povestea lui Schnitzler, prinşi într-o ordine succesivă de derulări incompatibile. Asta nu se

negociază, nu este vorba de o alienare care poate fi depăşită, transgresată. Cele două „caste" sunt total străine una de alta şi totuşi ele sunt absolut complice în această ordine simbolică, în această succesiune de faze care ţine mai degrabă de ordinea metamorfozelor, pentru că vieţile joacă vieţi anterioare. E mai curând un ciclu de metamorfoze decât un fenomen de alienare sau de alteritate. Nu mai e problematica celuilalt, e o problematică foarte seducătoare în acest sens, pentru că există un soi de reversibilitate. Există o incompatibilitate totală a celor două, dar în fond există o reversibilitate pentru că avem o ordine de progresie de la o formă la alta.

E ca în mitologii şi în metamorfoze. Este interesant să vedem că în toate ordinile, altele decât a noastră, nu există alteritatea diferenţială, ci doar incluziunea, în vreme ce în ordinea noastră occidentală regăsim valori care postulează confruntarea posibilă, opoziţia în termeni distincţi dintre eu şi altul. Practic, în toate celelalte culturi, când citim, de pildă, că cei din tribul arară sunt bororo, există un ciclu în care sunt implicaţi arară şi bororo, în care nu se pune problema identităţii separate, există devenirea arară a unui bororo, ei nu sunt altul celuilalt. Ei sunt forme metamorfice, succesive, ale unei ordini simbolice care regrupează toate fiinţele şi în interiorul căreia se petrece un soi de amestec de identităţi, însă prin seducţie. Cu alte cuvinte, aşa cum o explică Schnitzler, o simbioză totală şi în acelaşi timp o incompatibilitate totală. Asta funcţionează cu totul altfel.

Aşadar, cât priveşte povestea cu stăpânul şi sclavul, seducţia se joacă între ei. Şi nu mai există voinţă. Într-adevăr, fiecare deleagă celuilalt propriul său destin, forma ulterioară care poate fi propria sa formă ulterioară. Iar forma de după nu este o alta, în sensul psihologic al termenului, ci este un destin, şi unul foarte diferit.

Ca răspuns la întrebarea care mi-a fost pusă, aş vrea să precizez că, atunci când vorbesc de „fatal", n-o fac desigur în sensul peiorativ al fatalismului religios. Pentru mine, fatalul înseamnă că există efectiv o recunoaştere a faptului de a lăsa să creadă, a lăsa să existe, a lăsa să vrea, care este recunoaşterea faptului că tot ceea ce ţi se poate întâmpla este de o natură inumană. Asta provine din cu totul altă parte. N-a venit niciodată din propria ta dorinţă, din propria ta voinţă, căci n-ai pretenţia că posezi aşa ceva; este adevărat însă că majoritatea culturilor se întemeiază pe acest gen de lucruri. Din clipa în care

lucrurile nu se stabilesc plecând de la proprietatea de sine, de la identitate, de la apropierea lumii, te afli în „a lăsa să facă” în sensul cel mai nobil şi nu în „a face să facă” sau în „a vrea să facă”.

Este una din componentele tragice actuale în relaţiile cu Islamul. Astăzi, este aproape singura situaţie în care există o adevărată formă de incomprehensibilitate, cu două ordini efectiv diferite. Pentru noi, cealaltă ordine este inacceptabilă, iar, pentru ei, a noastră e la fel de inacceptabilă. Nu este vorba nicidecum de o chestiune de evoluţie istorică la capătul căreia ei ar sfârşi prin a veni încet-încet să se acrediteze în ordinea noastră; există aici ceva care e total ireductibil şi de nedepăşit. De acest lucru psihologiile politice occidentale nu ţin cont, bineînţeles, pentru că oricum n-ar înţelege nimic din el.

În „a lăsa să creadă”, „a lăsa să facă”, „a lăsa să vrea”, există o formă de afectare. Nu e simplu, e mai puţin simplu decât voinţa, este o afectare. Există o ştiinţă a artificialului întrucâtva, o artă a snobismului care spune: „Nu sunt nimic, eu las să facă”.

Când se spune: „Vreau să fiu o maşină” se atinge forma extremă a snobismului. Avem de-a face cu afectarea pură. Şi, în acelaşi timp, prin asta se poate atinge secretul reproducerii obiectelor, lucrurilor, lăsând să existe lumea maşinilor, adăugându-i însă ceva. Lumea este o maşină în plus, o mică maşină în plus, dar care face facticitatea tuturor celorlalte. Ne aflăm aici în „un-pic-mai-mult”, adică ceea ce aduce suprasemnificaţie oricărui lucru. Dar lăsăm să vină; nu pretindem că inventăm, nici că transformăm lumea, nici măcar c-o interpretăm sau că-i dăm un sens. Există un soi de mare afectare în a se supune evidenţei lumii, unui fel de metabolic pur al lucrurilor şi al evenimentelor, voinţei celuilalt, în cele din urmă.

Asta ne aduce din nou în preajma poveştii despre mase. Totul se petrece ca şi cum ele s-ar preda altcuiva – mass-media, clasa politică – şi l-ar însărcina să interpreteze totul pentru ele. Masa nu interpretează. Ea nu are inteligenţă şi nici nu caută să înţeleagă. Ea lasă celorlalţi grija să interpreteze totul, să vadă totul pentru ea. Iar asta e o afectare fantastică.

Snobul nu face nimic altceva, el n-are nicio voinţă proprie. E ca în povestea lui Brummell: „Spuneţi-mi ce prefer”. E povestea cu valetul său în Scoţia, în faţa lacurilor. Brummell se întoarce către valet şi-l întreabă: „Ce lac prefer?” în fond, el n-are nimic de făcut cu dorinţa sa proprie, care nu există, şi de aceea putem vorbi de afectare.

Pentru noi, acest proces este conotat negativ şi peiorativ. E un soi de strategie pasivă. N-am deloc chef să pun asta în relaţie cu filosofiile orientale; am vorbit de Japonia, dar în actualitatea sa. Altfel, am putea găsi raporturi infinite cu aceste filosofii care sunt toate filosofii ale lui „a lăsa să facă" şi ale reversibilităţii.

Marc Guillaume

Ruptura dintre seducţie şi reversibilitate este totală în raport cu opera lui Hegel. Dacă recitiţi paginile introductive ale lui Kojève la cartea despre Hegel, veţi vedea că se afirmă în mod axiomatic necesitatea de a se pune în poziţia de obiect al dorinţei celuilalt, pentru ca să se poată naşte subiectul uman. Există o întreagă dialectică din care ideea de pasivitate şi cea de reversibilitate sunt excluse. Analiza ta se înfăţişează oarecum ca şi naştere a unui alt sistem axiomatic. Toate analizele care au urmat acceptă, cel puţin în parte, această axiomă hegeliană. De aceea noţiunea de seducţie, ca şi reversibilitatea pe care o introduce, seamănă un pic cu o schimbare a geometriei.

Jean Baudrillard

Da, ieşim din alienare în orice caz, şi din toate grandorile şi decadenţele alienării.

Un participant

Pentru a prelungi această chestiune a activităţii şi a pasivităţii, nu credeţi că există un decalaj total între carte şi experienţă? Atunci când Sophie Caile povesteşte filajul prin limbaj, ea depăşeşte această experienţă mută în care ar exista o reversibilitate a ordinii sensibilului, atingând-atingere, tot felul de lucruri se petrec la nivelul corpului. În vreme ce prin limbaj există o dare de seamă despre experienţă pentru că există activitatea scrierii, cu o reflexibilitate care presupune o manieră de a se situa în lume. În acest moment, putem înţelege reacţia bărbatului care a fost filat şi care spune: „O să daţi socoteală pentru ceea ce fac". Devenim deci imediat interlocutori ai intersubiectivităţii.

Jean Baudrillard

Exact. E oare o contradicţie, un paradox, nu cumva secretul însuşi cere să nu rămână urme? într-un prim moment, aş fi de acord. Aş spune că există o ruptură de pact, prin urmare celălalt are dreptate să încerce să se răzbune.

Faptul de a scrie nu înseamnă oare a trăda complet secretul? Sau mai există totuşi o posibilitate de a-l strecura puţin în forma non-estetică? Pentru mine, nu e nicidecum o carte estetică, ci o carte

care rămâne secretă, care păstrează urma secretului.

Cred că aveţi dreptate în fond, dar, în acelaşi timp, trebuie oare să renunţăm la a proiecta o imagine a acestui lucru, la a-l spune? Există cu siguranţă o manieră de-a o spune, o manieră fără îndoială complet sacrilegială şi stupidă de a da seama de el. Şi există fără îndoială diverse moduri de a păstra totuşi secretul. Cred că în primele acţiuni ale lui Sophie era ceva care ştia să se învârtă în jurul secretului, fără să-l trădeze şi fără să-l descifreze.

Presupun că nu există perfecţiune în această poveste, însă calitatea sa maximă relevă şi o asemenea vecinătate absolută cu secretul. La limită, jurnalul pe care-l ţinea în vremea operaţiunii face parte din filaj; faptul de a-l publica era desigur un lucru diferit.

Problema care se spune aici este de a şti unde se opreşte posibilitatea de a vorbi despre aşa ceva, căci trebuie să existe totuşi o posibilitate de a muta destinul, alteritatea, în acte, într-un joc, cu condiţia desigur de a-i respecta regulile. Eu cred totuşi în asta, căci altfel ea n-ar fi pus totul în scenă, n-ar fi urmărit pe nimeni. Chiar dacă nu l-ar fi urmărit, el n-ar fi avut niciun secret. Ea se constituie ca destin al celuilalt şi prin asta creează alteritatea în stare pură, trebuie s-o creeze. Pentru ca o persoană, cineva să devină destinul altcuiva, trebuie să aibă loc un proces de seducţie, deopotrivă discret şi violent. Nu putem face abstracţie de violenţă, îşi are şi ea rolul ei. Aici, regulile rămân secrete. Nu putem dezvălui regula acestui joc şi ea n-a spus-o, de altfel ea o ignoră complet, căci e extrem de naivă şi nu caută aşa ceva. Personal, eu am căutat un pic pe urmă, dar asta nu adaugă absolut nimic. Ea dovedeşte o mare naivitate, fiind capabilă în acelaşi timp de un artificiu fantastic.

Chirurgia estetică a alterităţii

Odată cu modernitatea, intrăm în era producţiei Altului (*l'Autre*). Nu mai este vorba de a-l ucide, de a-l devora sau de a-l seduce, de a-l înfrunta, de a rivaliza cu el, de a-l iubi sau de a-l urî, este vorba întâi de toate de a-l produce. El nu mai este un obiect de pasiune, ci unul de producţie. Va fi devenit oare Altul, în alteritatea sa radicală sau în singularitatea sa ireductibilă, periculos sau insuportabil, trebuind astfel să-i exorcizam seducţia? Sau poate că pur şi simplu alteritatea şi relaţia duală dispar progresiv odată cu ascensiunea valorilor individuale şi cu distrugerea valorilor simbolice? Oricum ar fi, alteritatea lipseşte şi trebuie, în chip neapărat, *prin*

neputința de a trăi alteritatea ca destin, *să-l producem pe altul ca diferență*. Iar asta privește atât lumea, cât și corpul, sexul, relația socială. Se va inventa producția altului ca diferență pentru a scăpa lumii ca destin, corpului ca destin, sexului (și celuilalt sex) ca destin. Bunăoară diferența sexuală: fiecare sex cu caracteristicile sale anatomice, psihologice, cu dorința sa proprie, și toate peripețiile fără soluție ce provin din asta, inclusiv ideologia sexului și a dorinței, și utopia unei diferențe sexuale întemeiate în același timp pe drept și pe natură. Nimic din toate acestea nu are sens în seducție, unde nu mai e vorba de dorință, ci de un *joc cu dorința*, unde nu e vorba de egalitate a sexelor și nici de alienare a unuia prin celălalt, întrucât jocul implică o reciprocitate perfectă a partenerilor (nu diferență și alienare, ci alteritate și complicitate). Seducția e isterică, niciunul dintre sexe nu-și proiectează sexualitatea asupra celuilalt, distanțele sunt date, alteritatea este intactă – condiția însăși a acestei iluzii mai mari decât jocul cu dorința.

Ceea ce se produce la cotitura romantismului și a secolului al XIX-lea este, dimpotrivă, intrarea în joc a unei isterii masculine și, odată cu ea, a unei schimbări de paradigmă sexuală pe care trebuie s-o reașezăm încă o dată în cadrul mai general, universal, al schimbării de paradigmă a alterității.

În această fază isterică, feminitatea bărbatului și de asemenea modelul ca figură ideală a asemănării se proiectează, într-un anumit fel, în femeie. Nu mai este vorba, în iubirea romantică, de a cuceri femeia, de a o seduce, ci de a o crea din interior, de a o inventa, când ca utopie realizată, ca femeie idealizată, când ca femeie fatală, ca star, încă o metaforă isterică și supranaturală. Erosul romantic a inventat printr-un întreg travaliu acest ideal de armonie, de fuziune amoroasă, de formă aproape incestuoasă de ființe gemene – femeia ca resurecție proiectivă a aceluiași, care nu-și capătă forma supranaturală decât ca ideal al aceluiași –, artefact hărăzit de-acum iubirii, adică unei patetici a asemănării ideale a ființelor și a sexelor – confuzie patetică înlocuind alteritatea duală a seducției. Toată mecanica erotică își schimbă sensul, căci atracția erotică ce se năștea înainte din alteritate, din stranietate, din Altul trece acum de partea Aceluiași, a asemănătorului și a asemănării. Autoerotism, incest? Nu: mai degrabă ipostază a Aceluiași. A aceluiași care se uită cu invidie la altul, care se investește în altul, care se alienează în altul – dar altul nu este niciodată decât forma

efemeră a unei diferenţe care mă apropie de mine. Este motivul pentru care, de altfel, odată cu iubirea romantică şi cu toate subprodusele sale actuale, sexualitatea se apropie de moarte: pentru că se apropie de incest şi de destinul său, chiar banalizat (căci nu mai e vorba de incestul mitic şi tragic; n-avem de-a face, prin erotismul modern, decât cu o formă incestuoasă derivată, cea a proiecţiei aceluiaşi în imaginea altului – ce echivalează cu o confuzie şi cu o corupere a tuturor imaginilor).

În cele din urmă, aşadar, invenţie a unei feminităţi care face femeia superfluă. Invenţia unei diferenţe care nu este decât o copulare deturnată cu dublul său. Şi care face, în fond, imposibilă orice întâlnire cu alteritatea1 (ar fi interesant să ştim dacă nu a existat o contraparte isterică din partea femininului în construirea unei mitologii virile şi falice, femininul fiind un asemenea exemplu de isterizare a masculinului la femeie, de proiecţie isterică a masculinităţii sale, după imaginea exactă a proiecţiei isterice de către bărbat a feminităţii sale într-o imagine mitică a femeii).

Cu toate acestea, rămâne o disimetrie în această obligare la diferenţă.

De aceea spuneam, într-o manieră paradoxală, că bărbatul este mai diferit de femeie decât este ea de bărbat. Vreau să spun că, în cadrul diferenţei sexuale, mai ales bărbatul nu este decât diferit, pe când în femeie rămâne ceva din alteritatea radicală care precede statutul degradat al diferenţei.

Aşadar, din acest proces de extrapolare a Aceluiaşi în producerea Altului, de invenţie isterică a celuilalt sexual ca frate sau soră geamănă (iar dacă tema gemenilor este atât de actuală e pentru că reflectă acest mod de clonaj libidinal), rezultă o asimilare progresivă a sexelor, care merge de la diferenţă la o diferenţă mai mică, până la inversarea şi indiferenţierea vizuală a sexelor, şi care sfârşeşte prin a face din sexualitate o funcţie inutilă. În clonaj, în felul acesta, se vor reproduce fiinţe inutil sexuate, deoarece sexualitatea nu le mai este necesară pentru reproducere.

Dacă femeia reală pare să dispară în această invenţie isterică a femininului (dar ea are mijloace de a-i rezista), în această invenţie a diferenţei sexuale în care masculinul ocupă de la bun început polul privilegiat şi în care toate luptele ideologice şi feministe nu vor face decât să ducă mai departe acest privilegiu sau această diferenţă

insolubilă, trebuie să observăm că aşa-zisa dorinţă masculină devine şi ea complet problematică, întrucât nu mai este capabilă decât să se proiecteze într-un altul după imaginea ei şi să devină astfel pur speculativă. Toate prostiile despre

1. Pentru aceste chestiuni, vezi remarcabilul volum al lui Christina von Braun, *Die Sckamlose Schonheit des Vergangenen*, Verlag Neme Kritik, Frankfurt, 1989.

falus şi privilegiul sexual al masculinului trebuie astfel revizuite. Există un soi de dreptate transcendentă care face ca, în acest proces al indiferenţierii sexuale, cele două sexe să culmineze inexorabil în indiferenţiere, să-şi piardă la fel de mult din singularitate sau din alteritate. Este era Transsexualului, în care toate conflictele legate de această Diferenţiere sexuală se perpetuează multă vreme după ce orice sexualitate reală, orice alteritate reală a sexelor vor fi dispărut.

Această OPA* (reuşită?) asupra femininului prin isteria proiecţiei masculine, fiecare individ – bărbat sau femeie – o reînnoieşte pe propriul său corp. Identificare şi apropiere a corpului ca proiecţie de sine şi nu ca alteritate sau ca destin. În liniile feţei, în sex, în boli, în moarte, identitatea este constant alterată, nu poţi să faci nimic, căci acesta e destinul – dar tocmai, el trebuie conjurat cu orice preţ, în identificarea corpului, în apropierea individuală a corpului, a dorinţei tale, a aparenţei tale, a imaginii tale: chirurgie estetică pretutindeni. Căci dacă corpul nu mai este un loc al alterităţii, al unei relaţii duale, dacă este locul unei identificări, atunci trebuie să ne împăcăm de urgenţă cu el, să-l reparăm, să-l desăvârşim, să facem din el un obiect ideal. Fiecare îşi foloseşte corpul la fel cum face bărbatul cu femeia în identificarea proiectivă pe care am descris-o: îl investeşte ca fetiş, îl foloseşte ca fetiş într-o tentativă proprie de identificare disperată. Corpul devine obiectul unui cult autist, al unei manipulări cvasi-incestuoase. Asemănarea corpului cu modelul său devine sursă de erotism şi de autoseducţie „albă", în măsura în care-l exclude virtual pe Altul şi în care este cel mai bun mijloc de a exclude orice seducţie provenind din altă parte.

Multe alte lucruri ţin încă de această producţie a Altului, producţie isterică şi speculativă – rasismul, de exemplu, dezvoltarea lui de-a lungul modernităţii, recrudescenţa sa actuală. În mod

— O.P.A. (*Offre Publique d'Achat* – Ofertă Publică de Cumpărare) – desemnează, în domeniul financiar, intenţia unui cumpărător de a

cumpăra titluri sau acţiuni. Într-un sens mai larg, expresia denotă acţiunea unei persoane care şi-a manifestat public intenţia de a prelua controlul unei instituţii, al unei situaţii etc. (n.tr.).

logic, el ar fi trebuit să regreseze pe măsura progresului şi a Luminilor, însă cu cât se ştie mai mult că teoria genetică a raselor este lipsită de fundament, cu atât rasismul se consolidează. Dar asta pentru că e vorba de o construcţie artificială a Altului, pe baza unei eroziuni a singularităţii culturilor (a alterităţii lor unele faţă de altele) şi a unei intrări în sistemul fetişist al diferenţei. Atâta vreme cât există alteritate, stranietate şi relaţie dual (eventual violentă), nu există rasism propriu-zis. Aproximativ până în secolul al XVIII-lea, aşa cum stau mărturie povestirile antropologice. O dată pierdută această relaţie „naturală", se intră într-o relaţie exponenţială cu un Altul artificial. Şi nimic în cultura noastră nu permite înăbuşirea rasismului, deoarece întreaga mişcare a culturii noastre merge în acelaşi sens, al unei construiri diferenţiale furibunde a Altului şi al unei extrapolări perpetue a Aceluiaşi prin Altul. Cultură autistă sub formă de altruism trucat.

Se vorbeşte de alienare. Dar cea mai rea alienare nu este de a fi deposedat de către altul, ci de a fi *deposedat de altul*, de a trebui să-l produci pe altul în absenţa altului şi deci de a fi trimis fără încetare la sine însuşi şi la imaginea de sine. Dacă suntem condamnaţi astăzi la imaginea noastră (să ne cultivăm corpul, *look-ul*, identitatea, dorinţa), aceasta nu se datorează alienării, ci sfârşitului alienării şi dispariţiei virtuale a altului, ceea ce este o fatalitate mult mai îngrozitoare. De fapt, limita paradoxală a alienării constă în a se lua pe sine ca ţintă, ca obiect de grijă, de dorinţă, de suferinţă şi de comunicare. Acest scurtcircuit definitiv al celuilalt inaugurează era transparenţei. Chirurgia estetică devine universală. Cea a feţei şi a corpului nu este decât simptomul unei chirurgii mai radicale: cea a alterităţii şi a destinului.

Soluţie? Nu există niciuna pentru mişcarea erotică a unei întregi culturi, pentru această fascinaţie, pentru acest vertij de renegare a alterităţii, a oricărei stranietăţi, a oricărei negativităţi, pentru această repudiere a răului şi pentru această reconciliere în jurul Aceluiaşi şi a figurilor sale multiplicate: incest, autism, îngemănare, clonaj. Nu. putem decât să ne amintim că seducţia rezidă în ireconcilierea cu Altul, în salvgardarea stranietăţii

Altului. Nu trebuie să te reconciliezi nici cu corpul tău şi nici cu tine însuţi. Nu trebuie să te reconciliezi cu Altul, nu trebuie să te reconciliezi cu natura, nu trebuie să te reconciliezi cu femininul (asta e valabil şi pentru femei). În aceasta rezidă secretul unei ciudate atracţii.

9 iulie 1993